Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 27, n.º 99

Octubre-Diciembre

DOSSIER: Libertad y liberación en la filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fornet-Betancourt

2022

Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicyhluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación utiliza el sistema de verificación *TOC Checker* y *References Checker*. Más información

journalschecker.nuestramerica.cl

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Electronischke Zeitschriftenbibliotethek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación enCiencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ERIH Plus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: B3 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

EQUIPO EDITORIAL

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año: 27. N.º 99, octubre-diciembre, 2022.
Dossier: Libertad y liberación en la filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fornet-Betancourt

ÍNDICE DE CONTENIDO

**Esta es una versión especial a cuerpo completo de la edición 99 de Utopía y Praxis Latinoamericana. Los números de páginas en esta tabla de contenidos son exclusivamente para localizar los trabajos en este archivo. La compaginación de la revista a partir del año 2022 será electrónica a través de un e-location id. Al citar un trabajo aquí publicado indique su e- location id.*

ARTÍCULOS

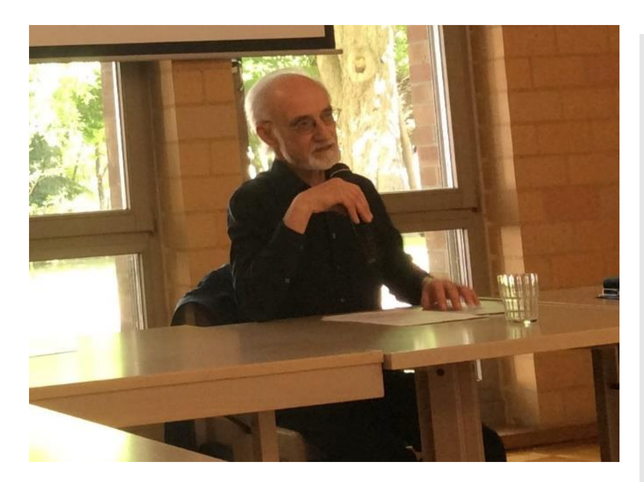
ENSAYOS

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD



PORTADILLA
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091072
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555





Libertad y liberación: una biografía filosófica de Raúl Fornet-Betancourt

Freedom and Liberation: A Philosophical Biography of Raúl Fornet-Betancourt

Raúl FORNET-PONSE
raulfornetponse@gmx.de

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091072

En este volumen se presenta una breve biografía tanto personal como intelectual sobre Raúl Fornet-Betancourt.

«La filosofía es el amor a la sabiduría». Así les explicaba Raúl Fornet-Betancourt a sus hijos lo que era su trabajo –y los niños, que éramos mis hermanos y yo en aquel entonces– nos quedábamos con más preguntas que respuestas. Sin embargo, en esta actitud se hace notar la motivación de un quehacer filosófico que no se contenta con la mera filosofía académica, sino que se inspira en un auténtico eros filosófico. Fue Socrates quien puso en cuestión las supuestas certezas del saber con preguntas que muchas veces le conducían a una aporía, pero este afán de saber le guardó también de agarrarse a una idea fija o a una verdad absoluta, como a una posesión que no se quiere soltar. Para el amor a la sabiduría sirve lo que dijo Ortega y Gasset sobre el amor en general: El deseo busca que el objeto se le acerque. Sin embargo, en el amor todo es actividad y el yo busca atraer al otro hacia sí mismo[1]. Encontramos aquí otro motivo esencial para el amor: la libertad, que es a la vez la libertad propia y la libertad de la otra persona, o la libertad del objeto. Y son estos dos conceptos, la libertad y la liberación, los motivos centrales de la obra de Raúl Fornet-Betancourt.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Raúl Fornet-Betancourt es un filósofo de origen cubano, especializado en temas de filosofía latinoamericana y filosofía intercultural. Ha profesado una amplia labor docente en universidades en Alemania, España y América Látina, es director de la revista de filosofía Concordia y dirige varios programas de diálogo internacional sobre temas de filosofía intercultural. Nació en 1946 en Holguín (Cuba) y vive desde 1972 en Alemania. Salió de Cuba en 1962, poco después de la revolución cubana, pasando por Puerto Rico y Nueva York para llegar a España, donde cursó los estudios de bachillerato y más tarde fue al seminario de

[1] Cf. José Ortega y Gasset. (1981). "Facciones del amor. Un fragmento", en: *Estudios sobre el amor.* Revista de Occidente, Madrid.

teología. Parece que fue más grande su vocación filosófica que teológica, de modo que comenzó a cursar estudios de filosofía en Valencia y en la Universidad Pontificia de Salamanca. Aún se hallan en su biblioteca libros de aquella época, con el sello de una librería valenciana que vendía clandestinamente libros considerados subversivos por el régimen franquista. Junto con otros amigos cubanos fundó en Salamanca un círculo de lectura de filosofía latinoamericana, poniendo en evidencia su temprano interés por la filosofía latinoamericana y el concepto dialógico de la filosofía, que vive del diálogo y no meramente de la lectura. Los estudiantes cubanos tuvieron que adaptarse a la vida española de aquellos años y lo hicieron a su manera: Una noche de invierno les sorprendió una nevada fuerte cerca de la puerta principal de la Universidad, así que los estudiantes cubanos saludaron la llegada del invierno construyendo un gran muñeco de nieve justo delante de la puerta. A la mañana siguiente se quedaron muy sorprendidos al descubrir que la nieve se había congelado y les era imposible salir de casa para ir a la universidad. Sin embargo, no todo en aquella época era tan idílico. El clima del cambio social de los años sesenta también llegó a la provincia española. Fornet-Betancourt colaboraba en el movimiento estudiantil y no escondía su rechazo al régimen de Franco, una actitud por la que fue expulsado de España y llevado a la frontera de Francia. Siguiendo la tradición de muchos latinoamericanos en Europa se fue a París, adonde poco más tarde le siguieron sus amigos de Salamanca, también expulsados. En París conoció a su esposa alemana Henrike, y los dos jóvenes se casaron en la embajada de Cuba en París.

Poco después fue a Lima, donde trabajó con el teólogo Gustavo Gutierrez. De vuelta en Alemania estudió en la Universidad de Aachen con el profesor Walter Biemel, un alumno de Martin Heidegger, y en 1977 obtuvo el doctorado en filosofía con una tesis sobre la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre. Entretanto se hizo posible la vuelta a España, de modo que también obtuvo un doctorado de filosofía en Salamanca con un trabajo sobre Sartre y el marxismo tutelado por el profesor Enrique Rivera de Ventosa. Durante este tiempo, aparte de su labor académica se ocupó de su hijo Raúl y su hija Kathrin, pocos años después les siguieron sus hijos Mayra y Thomas. El aspecto de la interculturalidad, tan importante para Fornet-Betancourt, también se hacia notar en su vida familiar: solía añadir a la cocina tradicional alemana un matiz cubano cuando cocinaba arroz con frijoles, empanadillas u otras recetas cubanas para su familia. Y mientras en la Alemania de los años setenta y ochenta el deporte favorito para niños era el fútbol, Fornet-Betancourt practicaba más bien el béisbol y el boxeo con sus propios hijos, otra forma de llevar el concepto intercultural a la práctica. En las competiciones interfamiliares de boxeo nos contaba las hazañas de los boxeadores cubanos, por lo que mis hermanos y yo aún recordamos los nombres de Kid Chocolate y Téofilo Stevenson. Como padre de familia, daba ejemplo de un modelo moderno y emancipado de familia. Ya que su esposa trabajaba en una oficina, mientras Fornet-Betancourt podía preparar sus clases en casa, él se ocupaba de muchas tareas familiares: llevaba a sus hijos a la guardería y al colegio, cocinaba, se ocupaba del hogar y se inventaba cuentos de aventuras para la hora de acostar a sus hijos.

Fue en esta época, cuando en 1982 Sartre aconsejó a Fornet-Betancourt: «Si usted quiere lograr algo propio en la filosofía, funde una revista». De este modo fue fundada la revista “Concordia”, que se edita sin interrupciones desde hace cuarenta años. Editó la revista junto con su amigo Alfredo Gómez Muller, un filósofo de origen colombiano que vivía en aquel tiempo en París. Los dos jóvenes filósofos publicaron además un ciclo de lecturas de Michel Foucault que incluía una entrevista con el mismo, despertando tanto el interés de otros editores que copiaron la entrevista sin permiso de los autores originales. En los años ochenta Fornet-Betancourt enseñó filosofía en la Universidad Católica de Eichstätt y se dedicó a temas de filosofía latinoamericana, ganando el premio FEPAI por su libro “Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica”. En la entrega del premio en Buenos Aires conoció a Jorge Mario Begoglio, el actual Papa Francisco, entonces rector de la facultad teológica de San Miguel, que también visitó Eichstätt con motivo de una cooperación académica. Esta cooperación entre filosofía y teológia y entre Europa y América Latina supone otra muestra de la interdisciplinaridad y el diálogo de culturas que es tan característica de la persona y la labor de Fornet-Betancourt. A partir de 1989 se dedicó a trabajar en el Departamento Latinoamericano de Missio en Aachen, de modo que tuvo la ocasión de fomentar el diálogo con programas y proyectos concretos e institucionalizar las formas de diálogo constructivo y crítico entre la filosofía europea y latinoamericana, lo que le llevó a desarrollar más tarde su concepto de filosofía intercultural. Y en lo que se refiere a la dimensión política y práctica de la filosofía, Fornet-Betancourt publicó su libro sobre la recepción

del marxismo en América Latina, donde describe el marxismo como una filosofía práctica que quiere ser un instrumento para el cambio real del mundo histórico del ser humano y que trasciende los límites de la filosofía[2]. Como profesor en la universidad de Bremen impartió un curso sobre «Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea», en el que explicaba y sacaba del olvido o menosprecio a autores de la tradición europea que no son considerados como pertenecientes al canon oficial de la filosofía oficial clásica[3]. Esta reivindicación es a la vez una liberación de los modelos olvidados y una posibilidad para la filosofía canónica de liberarse de sus propias limitaciones. Este método de praxis liberadora es una constante en el pensamiento de Fornet-Betancourt, ya que se hace notar frecuentemente en su labor de desarrollar una filosofía intercultural. La liberación es un concepto de doble filo: por una parte, se trata de pensar la libertad y la liberación en referencia a la realidad social, política, cultural y personal (un programa y un ethos filosófico inspirado entre otros por Marx, Sartre y los teólogos y filósofos de la liberación); por otra parte se trata de liberar la filosofía misma de sus restricciones y limitaciones con una apertura hacía otras disciplinas y otras culturas filosóficas más allá de la filosofía eurocéntrica clásica. Otro aspecto de su tarea dialógica es su extensa actividad editorial. Cabe destacar aquí la ya mencionada revista Concordia, las numerosas publicaciones del programa de diálogo Norte-Sur y de los congresos de filosofía intercultural y sus esfuerzos para publicar las traducciones de filósofos y teólogos latinoamericanos como Leopoldo Zea, Enrique Dussel o Ignacio Ellacuría al alemán. Sin embargo, junto a su labor intelectual no se olvida de su familia. Cuando su querida esposa Henrike enfermó, cuidó de ella hasta su muerte en 2015. Pocos años antes, el matrimonio tuvo ocasión de experimentar una gran alegría, ya que nació su primer nieto en 2008, al que siguieron otros hasta un total de ocho nietos en los años siguientes. Fornet-Betancourt se ocupa de sus nietos como lo hacía con sus hijos: jugando, practicando deporte y contándoles sus cuentos. Siendo siempre muy abierto a los contactos personales en su labor dialógica y filosófica, los viajes a congresos, programas de docencia o diálogo son otra constante en su vida. Después de su jubilación oficial en 2011 sigue manteniendo esta actitud y se dedica sin cesar a sus actividades de docencia y colaboración intercultural.

ACERCA DE LA OBRA

De acuerdo con Diana de Vallescar[4] y Carlos Beorlegui[5] , hay cuatro etapas en el camino intelectual de Fornet-Betancourt: “a) la recepción de la filosofía europea (1978-1986); b) la ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994); c) la propuesta de un nuevo paradigma: la filosofía intercultural); d) un momento de una praxis ético-política de la interculturalidad (desde 1995)” (Beorlegui: 2006, p. 818). Cabe añadir que esta cuarta etapa partía de una actitud intercultural muy inspirada por el diálogo entre Europa y América Latina, por los temas interculturales y los contactos biográficos y personales que tenía Fornet-Betancourt en América Latina. No obstante, con el tiempo el intercambio filosófico, interdisciplinario e internacional de los varios programas de diálogo que estableció Fornet-Betancourt desembocó en un diálogo global, incluyendo a partes iguales las posturas, ideas y problemas de pensadores de Asia y África.

En la primera etapa, caracterizada por la recepción de la filosofía europea con autores como Hegel, Marx, Heidegger, Sartre y Foucault, entre otros, y una primera dedicación a la filosofía latinoamericana, ya se encuentra una de las más decisivas categorías del pensamiento de Fornet-Betancourt: la dimensión histórica

---

[2] Cf. Raúl Fornet-Betancourt. (1994). *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz, Grünewald. p. 9.

[3] Cf. Raúl Fornet-Betancourt (2002). Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Ein Lehrbuch, IKO: Frankfurt/M. p. 7-13. Hay una traducción castellana: Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea, Hondarribia: Guipúzcoa 2008.

[4] Cf. el ensayo sobre la obra y la persona de Fornet-Betancourt que presenta Diana de Vallescar en: https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/fornet/introd.htm (última visita: 09.03.2022), véase también: Diana de Vallescar: „Raúl Fornet-Betancourt (1946)“, en: Clara Jalif de Bertranou (comp.), Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo, EDIUNC: Mendoza (Argentina) 2001, pp. 81-90.

[5] Cf. Carlos Beorlegui: Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Universidad de Deusto: Bilbao 2006. Véase también sobre la trayectoria filosófica de Raúl Fornet-Betancourt: Dina Picotti: “Raúl Fornet-Betancourt: la visión intercultural – un imperativo ético”, en: Michele Borelli, Francesca Caputo: Stiftendes Denken. Sonderausgabe der Zeitschrift Topologik zu Ehren von Raúl Fornet-Betancourt anlässlich seines 70. Geburtstages. Luigi Pellegrini Editore: Cosenza 2016, pp. 23-26; Josef Estermann: Raúl Fornet-Betancourt: “Befreiung und Erneuerung der Philosophie”, en: Michele Borelli, Francesca Caputo: op. cit., pp. 27-30.

que codetermina las formas en las que se manifiestan el ser humano y la filosofía. La pregunta por la existencia y la situación de la filosofía latinoamericana hace patente las condiciones características que la han conformado. En cuanto a la filosofía de la liberación que se formó en aquella época, concluye Fornet-Betancourt que podría llegar a ser un modelo para explicar y sistematizar el problema de la cultura latinoamericana[6]. Con este modelo, la filosofía en América Latina alcanza un nivel de autoestima para establecer un discurso de igual a igual con la filosofía europea, que representa a su vez un desafío para la supuesta universalidad de la filosofía europea[7]. En la siguiente etapa, según Diana de Vallescar de 1987 a 1994, se nota un paso del modelo de la inculturación de la filosofía a un modelo de interculturalidad. En estos años, Fornet-Betancourt inicia su primer programa de diálogo entre filósofos y teólogos latinoamericanos de la liberación (como Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez y Enrique Dussel) con los representantes de la ética del discurso europea (como Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas)[8]. En sus trabajos enfoca los conceptos de la contextualización y la inculturación de la filosofía, la búsqueda de un modelo de filosofía, que incluya la praxis histórica y la situación de los marginados como sujetos de la filosofía. Busca, además, una manera de pensar la filosofía y su objetivo como una tarea en favor de la liberación, que es la vez una liberación de la filosofía de sus propias restricciones puramente intelectuales para abrirla a otras fuentes de conocimiento, como la sabiduría del pueblo y sus mitologías[9].

Otra fuente importante para Fornet-Betancourt y su crítica a la filosofía eurocéntrica es –junto a la filosofía de la liberación– el pensamiento del filósofo, poeta y periodista cubano José Martí. Para Fornet-Betancourt, Martí es un pionero de la perspectiva intercultural de la filosofía, como señala el comentario de Martí acerca de que la filosofía no comienza en occidente, sino en oriente; o su crítica al idealismo alemán, que es el producto de un sujeto aislado del mundo y de la historia. Una de las convicciones de Martí, y de mayor relevancia para Fornet-Betancourt, es la idea de que el hombre, si realmente quiere ser hombre, tiene que solidarizarse con los pobres y los oprimidos. La verdadera universalidad del ser humano está basada en lo peculiar y la diversidad[10]. En concordancia con la teología de la liberación, investiga los problemas sociales y políticos de América Latina. Con el tiempo se va desprendiendo del modelo de la filosofía latinoamericana como una filosofía inculturada para desarrollar el concepto de la interculturalidad de la filosofía. Este cambio de ánimo se basa en la convicción que la categoría de la inculturación no es lo "suficientemente radical como para poder constituirse en la base para lograr el giro innovador que está requiriendo la filosofía frente a la nueva constelación de saberes y culturas que determinan hoy nuestra imagen de mundo" (Fornet-Betancourt: 1994, p. 127) . Es más: el concepto de inculturación sigue bajo la sospecha de referirse al logos de la filosofía tradicional, es decir occidental, un modelo supuestamente considerado como el modelo por excelencia de la racionalidad. De modo que con este modelo se impide "liberar al logos de toda estructura de racionalidad para que pueda manifestarse en su estructura originaria de potencialidad polifónica" (Fornet-Betancourt: 1994, p. 62). Así, el modelo de inculturación resulta ser una forma de «colonialismo sutil». Como respuesta a este problema, Fornet-Betancourt desarrolló un programa de transformación de la filosofía, basándose en la idea de que cada forma del saber humano es determinada por su condición histórica y contextualizada[11]. En aquella época el proyecto de filosofía intercultural pretendía enfrentarse al hecho que aún no existe un pensamiento filosófico capaz de desarrollar una auténtica cultura de diálogo entre las diferentes culturas filosóficas en el mundo. Pretende, además, clarificar la situación específica de América Látina como un mosaico de culturas –sin recaer en conceptos desfasados como la inculturación o reproduciendo las categorías tradicionales colonialistas– y tomar en serio la situación global y la creciente concientización sobre

---

[6] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica. Ed. FEPAI: Buenos Aires, pp. 26-33.

[7] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: "Documentación y evaluación de la recepción de la Filosofía Latinoamericana en Alemania", en: Stromata 1 / 2 (1987) pp. 185-235.

[8] La documentación del primer encuentro de este programa de diálogo Norte-Sur se encuentra en: Raúl Fornet-Betancourt (Ed.): Ethik und Befreiung. Dokumentation des I. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd, Mainz: Aachen 1990.

[9] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: "Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural", en: Actas del V. Seminario de Filosofía española. Ed. Universidad de Salamanca: Salamanca, pp. 437-446.

[10] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: "José Martí y su crítica a la filosofía europea", en: Aproximaciones a José Martí, Mainz: Aachen 1998, pp. 97-104. Véase también: Raúl Fornet-Betancourt: José Martí interkulturell gelesen, Interkulturelle Bibliothek, Band 14, Traugott Bautz: Nordhausen 2007.

[11] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: Transformación intercultural de la filosofía, Desclée de Brouwer: Bilbao 2001, pp. 12 ss.

la pluralidad cultural. En consecuencia, la filosofía como tal ha de desprenderse de su pretensión de alcanzar y representar un saber sistemático y universal, una pretensión que se orienta por un ideal de universalidad occidental y etnocentrista. Sin embargo, una auténtica universalidad tendría que basarse en un intercambio de los diferentes *logos* de la humanidad[12]. Este concepto de una filosofía polifónica se opone al concepto tradicional occidental representado por Hegel, quien parte de un concepto de filosofía atemporal. En cambio, Fornet-Betancourt defiende que la filosofía parte de la historia sin salir de la historia, porque tiene la tarea de comprobar y realizar sus ideas y sus planes para la transformación de la realidad en la historia misma[13]. En esta etapa, Fornet-Betancourt describe la tarea de la filosofía como un "aprender a pensar de nuevo" (Fornet-Betancourt: 1996, p. 50) . Según afirman Diana de Vallescar y Carlos Beorlegui, a partir de 1995 el foco de Fornet-Betancourt se orienta más hacia una "praxis ético-política de la interculturalidad" (Beorlegui: 2006, p. 827). Parte de un modelo de racionalidad contextual y desarrolla el perfil de una filosofía intercultural que, en el marco de la globalización actual, busca una alternativa a la globalización neoliberal. Un diálogo auténtico de las culturas ha de ser a la vez un diálogo sobre las condiciones económicas, políticas, sociales etc., que hacen posible, o bien obstaculizan, el diálogo. Cada cultura es una visión del mundo que concierne a todos, pero ninguna cultura es portadora de valores absolutos y universales. La propuesta de Fornet-Betancourt "invita a transformar la filosofía que hacemos en un saber que sepa ejercerse como teoría y práctica de proximidad entre los seres humanos y sus culturas en el mundo de hoy, para que este mundo sea realmente nuestro mundo, un mundo del nosotros" (Fornet-Betancourt: 2001, p. 20) . Tomando en serio la contextualidad de las culturas para establecer un auténtico diálogo, la filosofía intercultural se muestra así como una hermenéutica contextual de la vida, una interpretación de las interpretaciones de la vida. Es más: la filosofía intercultural sabe de su propia situación y contextualidad y pretende ser consciente de ello; ser consciente, además, de la situación de los marginados, hacer justicia a su situación y comprender sus necesidades y derechos. La tarea liberadora de la filosofía tiene pues un aspecto doble: por una parte, se refiere a liberar los modelos y tradiciones de pensar del olvido o de la marginalización; y por otra parte, es la filosofía misma, que ha de liberarse –o ser liberada– de sus propios contextos y tradiciones[14]. Para defender el derecho de cada pueblo a la autodeterminación tanto política como cultural, la filosofía intercultural es una constante y radical crítica a la globalización neoliberal: "La filosofía intercultural quiere ser, en una palabra, una filosofía que se practica desde la mutua asistencia cultural" (Fornet-Betancourt: 2001, p. 372). Tiene como objetivo ser una alternativa a la globalización neoliberal, una alternativa que propone un modelo de "relaciones interculturales justas y libres" (Fornet-Betancourt: 2001, p. 376). El ser humano no puede existir sin cultura, pero tampoco es un objeto pasivo de su cultura sino "su creador y posible transformador" (Fornet-Betancourt: 2001, p. 378). La tarea de la cultura alcanza su finalidad con su función de lograr la autorrealización del ser humano.

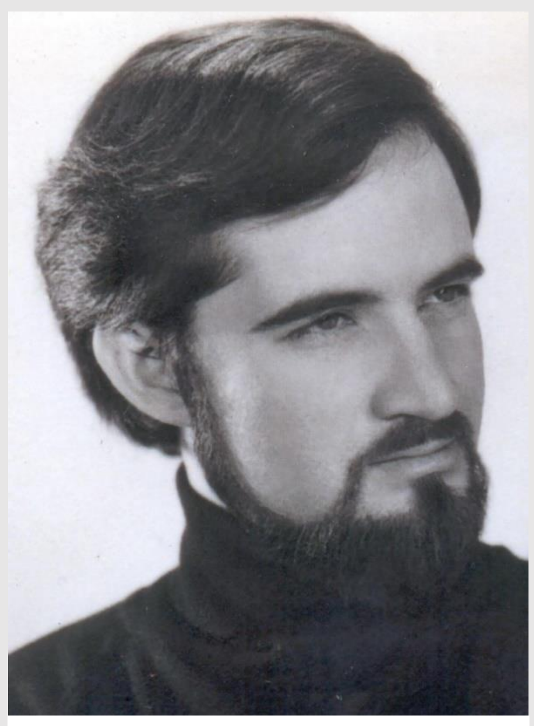
A estas propuestas programáticas les siguen muchos escritos (tanto monografías como artículos y ponencias), programas y proyectos que llevan a cabo estas consideraciones sobre la filosofía intercultural de manera más concreta y detallada como son, por ejemplo, los libros sobre la mujer en la filosofía latinoamericana, la religión o la espiritualidad[15]. De sus obras más recientes destaca la monografía sobre el humanismo y la melancolía, mejor dicho, sobre los diversos modelos del humanismo y sus correspondientes formas de melancolía (Fornet-Betancourt: 2009). Propone Fornet-Betancourt aquí una lectura crítica de los modelos clásicos del humanismo moderno, como son Heidegger, Sartre, Levinas, entre otros, sin olvidarse de los autores de su propia generación, la generación del 1968. Pero no se contenta con una mera crítica, sino que propone en la segunda parte un proyecto para la renovación del humanismo que se basa en los motivos éticos de los humanismos clásicos y las completa con el concepto de una docta melancolía. Explica

---

[12] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: Filosofía intercultural, op. cit., pp. 97-98.
[13] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Ein Lehrbuch, op. cit., pp. 68 ss.
[14] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: Transformación intercultural de la filosofía, op. cit., pp. 9-20 y Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Ein Lehrbuch, op. cit., pp. 7-27.
[15] Cf. Raúl Fornet-Betancourt: Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken. Momente einer schwierigen Beziehung, Mainz: Aachen 2008 (traducción castellana: Mujer y filosofía. Momentos de una relación difícil, Anthropos: Barcelona 2009); Interculturalidad y Religión, Abya Yala: Quito 2007 (traducción alemana: Religion und Interkulturalität, Mainz: Aachen 2012); Filosofía y espiritualidad en diálogo, Mainz: Aachen 2016.

su concepto de melancolía con referencia tanto teológicas como filosóficas, poéticas y literarias. La docta melancolía que propone es “fuente de humanización del hombre” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 310) y “ni deprime, ni reprime, ni comprime el alma. [...] es, dicho positivamente, una experiencia de elevación del ánimo, de liberación” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 322). Fornet-Betancourt insiste en la persistencia del proyecto humanista para “una renovación del ethos humanista” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 15) , que por una parte ha de comprenderse de una manera intercultural, un “entrar en diálogo con el otro” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 19), y, por otra parte, se opone a las corrientes actuales del trans- o poshumanismo. La renovación del humanismo que busca Fornet-Betancourt “se inscribe pues en una línea de reflexión que apuesta por la confianza en el ser humano y sus posibilidades de perfección” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 35).

De su labor inspiradora para el proyecto de una filosofía esencialmente dialógica, caben destacar los tres programas de diálogo intercultural que nacieron de la iniciativa de Fornet-Betancourt, programas todavía actuales con una gran repercusión para todos los interesados en cuestiones de filosofía intercultural: 1) el Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur a partir del año 1990, poniendo en contacto a filósofos latinoamericanos y europeos como Enrique Dussel, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel; 2) el Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, a partir de 1996; ambos programas ponen en contacto científicos de todo el mundo de varias especialidades, fomentando así el diálogo no solo entre filósofos sino también entre la filosofía y otras formas del saber; 3) la fundación de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural en Barcelona en el marco del XII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural (2018). Y son probablemente estos tres programas los que representan el mejor ejemplo del ethos filosófico de Raúl Fornet-Betancourt: una práctica filosófica que no se contenta con la exposición de ideas teóricas en la soledad de un cuarto de estudio, sino que vive y fomenta el diálogo (a la vez crítico, respetuoso y amistoso) como verdadera quintaesencia del quehacer filosófico.



Raúl Fornet Betancourt. Archivo personal.

BIBLIOGRAFÍA

BEORLEGUI, C. (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto, Bilbao.

FORNET BETANCOURT, R. (1994). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México, México. 1994, p. 127

FORNET BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée de Brouwer, Bilbao.

FORNET BETANCOURT, R. (2019). *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías*. Mainz, Aachen.

BIODATA

Raúl FORNET-PONSE: Estudió filosofía, teología, filología hispánica y pedagogía en las universidades de Bonn (Alemania) y Salamanca (España). Trabaja en un colegio público en Bonn y ha traducido obras de Leopoldo Zea, Ignacio Ellacuría y Enrique Dussel al alemán.



PRESENTACIÓN
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091080
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Presentación

Jaime Javier VILLANUEVA BARRETO
http://orcid.org/0000-0002-1168-8379
jvillanuevab_ac@unmsm.edu.pe
Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur, Perú

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091080

Si hay algún filósofo latinoamericano que merece un homenaje ese, sin duda alguna, es Raúl Fornet-Betancourt. Su conocida humildad seguramente le impedirá alegrarse de este pequeño tributo que le ha querido rendir la Revista Utopía y Praxis Latinoamericana. No pudo ser más adecuado que sea esta prestigiosa revista la que organice un número en homenaje a tan importante filósofo, pues el pensamiento de Raúl está atravesado por la necesidad de conjugar la utopía que todos los latinoamericanos esperamos se haga posible en nuestras tierras con la praxis que significa una filosofía comprometida con aquellos que históricamente siempre han sido excluidos y silenciados.

Con este número hemos querido dar cuenta de los aspectos más importantes por los que ha transitado la filosofía de Fornet-Betancourt. El criterio para convocar a los prestigiosos colegas que nos han honrado con sus contribuciones ha sido doble: por lado, la amistad (el más sincero de los sentimientos) con Raúl y el conocimiento de primera mano de su obra y, por el otro, el compromiso con lo que nuestro homenajeado ha denominado “la transformación intercultural de la filosofía”.

La filosofía intercultural ha encontrado en la figura de Raúl Fornet-Betancourt no sólo a su principal y más creativo exponente sino a su principal gonfalonero y defensor. Convencido de la necesidad del diálogo entre los diferentes, el proyecto de una filosofía intercultural también aboga por reconocer y luchar contra la histórica exclusión de los pueblos originarios, al mismo tiempo, que reconoce las largas tradiciones de lucha y resistencia de éstos pueblos que bregan porque su voz y su sabiduría portadora de mundo sea también escuchada.

La filosofía como portadora de una palabra sobria y grave debe también estar dispuesta a dejarse afectar por los diferentes, por aquellos que han desarrollado otras formas de sabiduría y entrar en un diálogo horizontal con ellos. La filosofía no puede seguir encerrada tras las murallas de una anquilosada academia y debe, más bien, volver su mirada a la sabiduría popular de donde seguramente encontrará una fuente de donde poder tomar un nuevo impulso de renovación que le permita imaginar otro mundo posible.

Desde ese convencimiento y tras la terrible experiencia de una pandemia que ha develado la injusticia de un mundo hegemónico donde la exclusión ha sido la norma, pues mientras que sólo algunos tenían corona millones morían con el virus, es que los filósofos reunidos en este número han querido rendir su homenaje al gran Raúl Fornet-Betancourt reflexionando acerca de los temas más acuciantes de su obra y de la contemporaneidad.

Iniciamos este dossier con una portadilla elaborada por Raúl Fornet-Ponse, intitulada Libertad y liberación: una biografía filosófica de Raúl Fornet-Betancourt.

En la sección ESTUDIOS

Ricardo Salas presenta Justicia cognitiva, contextualidad y universalidad en la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt donde señala que el contexto actual es el de una ciencia hegemónica que no necesita justificar sus postulados ante otros tipos de saberes, considerándose esto un tipo de violencia epistemológica. Lo que busca la filosofía intercultural es revalorizar cognoscitivamente las experiencias que vivimos todos los seres humanos, para esto es necesario el establecimiento de un diálogo de eticidades (es la educación de valores humanos). Se considera que el diálogo es el único camino, para evitar situaciones de violencia en las cuales se anula al otro. Esto implica la necesidad de una mejora de las formas de comunicación, las cuales tienen que ser universalizadas y contextuales "para que asuma las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación". Para la filosofía intercultural es posible el diálogo siempre y cuando la cultura en cuestión no sea una que se repliegue sobre sí misma, en estas culturas: "El diálogo hacia dentro y hacia fuera es la medida de nuestro propio esfuerzo de humanidad, y por ello en mi ética intercultural lo hemos postulado como aquel que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se pueden realizar nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros" (p. 6). Implica conocerse y cuestionarse para poder entender al resto. Por tanto, la cuestión de la contextualidad y de la universalidad en la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt no es un asunto meramente epistémico al modo como lo ha considerado la filosofía de la ciencia, y si se quiere decir más claro aún, lo que se busca es un concepto no eurocéntrico que permita fundamentar una crítica intercultural del totalitarismo de una epistemología científica abstracta, que no ha logrado conectarse con la experiencia humana. En otras palabras, el principal aporte de la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt radica en profundizar la génesis de los conocimientos en una clave existencial, lo que implica que el ámbito del conocimiento no se puede desligar de las propias formas de vida, y de las vivencias humanas. Esta idea supera el concepto eurocéntrico de epistemología ya que permite elucidar el carácter local y arraigado del conocimiento, lo que definitivamente está lejos de entenderse en esta racionalidad científica como parte de una cultura determinada, la moderna.

Josef Estermann en La barbarie del progreso. Violencia epistémica y filosoficidio de Occidente contra cosmo-espiritualidades indígenas somete la narrativa de la "interculturalidad" a una crítica desde una perspectiva intercultural, invocando el potencial crítico de la filosofía intercultural en contraste a una "interculturalidad" culturalista light. Como trasfondo de este análisis sirve la violencia epistémica ejercida por Occidente en los campos del saber, de la ciencia y de la educación. Esta violencia se hace notar, en especial, en el caso de la filosofía, llevando a una suerte de "filosoficidio" respecto a filosofías indígenas como la andina en el caso de Abya Yala. El trabajo concluye con algunas pautas para los retos que debe enfrentar una filosofía intercultural crítica en el siglo XXI.

Fidel Tubino en Las condiciones del diálogo intercultural según Raúl Fornet-Betancourt explora, tomando como base el libro de Raúl Fornet-Betancourt: La interculturalidad a prueba, cuáles son las condiciones para que se pueda dar un diálogo intercultural. Se parte de un conocimiento profundo acerca del autor de referencia y resaltando y considerando las espiritualidades, el saber encarnado, la intersubjetividad y por supuesto el diálogo. Reafirma la propuesta del diálogo intercultural, realizando un énfasis en los diferentes contextos en los cuales se dan estos encuentros entre distintos saberes y así aterrizar la propuesta a la práctica.

En la sección ARTICULOS

La maestra Alcira Bonilla nos enseña en Notas para una universidad intercultural nuestroamericana liberadora que el ideario universitario de Raúl Fornet-Betancourt resulta de la conjunción de su posicionamiento filosófico intercultural con la investigación de las formas históricas, en particular latinoamericanas, en las que se ha manifestado el magisterio filosófico. En segundo lugar, se analizan las

propuestas de universidad alternativa de la filósofa brasileña Marilena Chauí y las de Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués ampliamente difundido en el Cono Sur. En diálogo posterior con estas posiciones se pone en evidencia la fuerza innovadora de la "conjura" intercultural a la que convoca el filósofo homenajeado y su relevancia para Nuestra América. Tocan el tema del idioma y cómo era un limitante para la educación y las investigaciones de Raúl como contexto. Principalmente trata sobre la educación y las universidades, pensar a la universidad como institución social para luego pasar a ser prestadora de servicios e ir en contra de sus ideales iniciales (Chuí) Boaventura de Sousa Santos: realiza un diagnóstico sobre la situación contemporánea de la universidad y ofrece alternativas para su futuro inmediato y de más largo plazo, mostrando algunas realizaciones ya existentes como la Universidad Popular de los Movimientos Sociales nacida en las primeras ediciones del Foro Social Mundial, entre otras. Cabría identificar tres crisis importantes de la universidad: una crisis de hegemonía, una crisis de legitimidad y una crisis de institucionalidad. Estas ideas dialogan con la postura de Raúl Fornet-Betancourt.

José Santos muestra en Desencuentros interculturales cotidianos que las relaciones entre culturas se han vuelto un fenómeno cotidiano. Las preguntas que las relaciones entre culturas plantean para la investigación son múltiples y variadas, lo que tiene como consecuencia el que sean abordadas desde diferentes ámbitos disciplinares. El conflicto, en definitiva, puede ser valorado como fecundo en tanto que de él se pueden obtener aprendizajes que hagan posible un crecimiento que se traduzca en una menor conflictividad en las relaciones entre sujetos culturalmente diversos. El conflicto no puede entenderse, sin embargo, en el sentido de que se elimine su carácter esencialmente negativo. Un conflicto implica hostilidad y, con ello molestia/incomodidad. Hay un límite inferior que define el conflicto. Para que una diferencia de opinión se transforme en conflicto debe concurrir una negatividad insoslayable. La diferencia debe volverse molestia. Cuando se habla del potencial positivo del conflicto, se alude al potencial positivo de un conflicto propiamente tal, con toda su negatividad. La negatividad del conflicto, por lo demás, no es solo un requisito conceptual: el concepto de conflicto lo exige. Es como si sin dicha negatividad no fuera posible que surja su positividad. Es la negatividad la energía que genera el desplazamiento. Es esta negatividad la que funciona como energía que genera el movimiento: la evolución, el crecimiento. El desplazamiento tiene su fundamento en la incomodidad, en la molestia, en el dolor que genera la hostilidad propia del conflicto.

Pablo Guadarrma en Libertad y justicia social en el humanismo práctico de Raúl Fornet-Betancourt nos enseña que el cultivo del pensamiento filosófico en América Latina, especialmente desde el siglo XX, ha ido alcanzando un extraordinario desarrollo, y mayor prestigio mundial. El valor de la producción de ideas filosóficas emergidas desde este ámbito no debe medirse por la creación de novedosas escuelas o corrientes, porque resulta muy difícil o prácticamente imposible que un pensador, aun cuando haya recibido su formación intelectual básica en su país de nacimiento, e incluso se haya mantenido en él durante toda su vida, no se haya nutrido de la cultura filosófica universal, que tiene sus raíces en múltiples latitudes desde la antigüedad hasta nuestros días. Por otra parte, resulta contraproducente considerar que el objeto de análisis de un filósofo en cualquier parte del mundo se circunscriba de forma exclusiva a temas relacionados con su ámbito social y cultural. De la misma forma que no debe ignorarlo para elaborar sus reflexiones teóricas, tampoco debe limitarlas a esos particulares parámetros, pues de lo contrario estas pueden resultar de interés para otras disciplinas académicas, pero no para la filosofía. Ahora bien, lo que sucede con el objeto del filosofar no necesariamente acontece con el sujeto, es decir, con el filósofo. Se supone que este debe aspirar ser un auténtico representante del kantiano ciudadano del mundo. Sin embargo, aun cuando logre elevados peldaños que lo acerquen a tal condición, siempre su perspectiva de análisis estará permeada por su cultura de procedencia. Esta situación no invalida el posible valor universal de sus ideas, e incluso las puede hacer más auténticas por su correspondencia con las exigencias epistemológicas y axiológicas que demandan su circunstancia y su época. Pero en la misma medida en que este tome conciencia de que sus reflexiones teóricas deben proyectarse más allá de estas últimas, estará contribuyendo al tesoro universal de la filosofía. De la misma forma que el humanismo ha tenido innumerables expresiones desde la antigüedad hasta nuestros días, unas más abstractas y otras más concretas, solo aquellas que implican un compromiso orgánico con diferentes sectores sociales marginados, así como con saberes y culturas subestimadas o discriminadas, deben ser consideradas expresiones de un humanismo práctico, como se pone de manifiesto en su propuesta de filosofía intercultural. Su labor teórica va acompañada de una meritoria actividad para

impulsar, organizar y apoyar redes intelectuales, congresos, publicaciones, etc., no solo en la perspectiva de la filosofía intercultural. Su incansable labor promotora de la filosofía intercultural ha logrado su cultivo por numerosos intelectuales europeos, africanos, asiáticos y americanos.

Stefano Santansilia en La religión como posible “gramática de paz”. Reflexiones alrededor del diálogo interreligioso en el pensamiento de Raúl Fornet Betancourt plantea que la problemática del diálogo interreligioso encuentra un lugar específico en la reflexión de Raúl Fornet Betancourt. La misma posibilidad del diálogo intercultural involucra la necesidad de una reflexión a propósito de aquella experiencia que sumamente encarna la constelación de valores que se encuentra a la base de una cultura, es decir la experiencia religiosa. Por esta razón, a partir de los lineamientos para un posible diálogo entre las diferentes posiciones religiosas, indicados por el pensador cubano en su profunda reflexión dedicada a la filosofía intercultural, se intentará dejar salir a la luz los posibles cortocircuitos y los horizontes todavía a desentrañar para el desarrollo de una posible “gramática de la paz”.

Carlos Guillermo Viaña y mi persona, en el artículo Pensamiento crítico y filosofía intercultural buscamos mostrar la relación inextricable entre pensamiento crítico e interculturalidad. Tratando de responder a la desafiante pregunta lanzada por Raúl Fornet-Betancourt acerca de con qué debe ser crítico el pensamiento crítico, para explorar la respuesta que él mismo ofrece: con el mundo contemporáneo. Por tanto, nos propusimos en este trabajo mostrar que la filosofía intercultural se levanta como la portavoz de ese pensamiento crítico que desafía a la hegemonía neoliberal del Occidente capitalista y monocultural. Nos basamos en la propuesta filosófica de Fornet-Betancourt para avanzar desde ahí a algunas caracterizaciones del pensamiento crítico como aquel que va más allá de las simplificaciones y más bien sirve de instrumento para entablar un diálogo intercultural. Exploramos la propuesta andina del Sumak Kawsay como expresión de un pensamiento crítico que cuestiona, desde un saber milenario, las bases mismas del desarrollismo occidental.

Hans Schelkshorn nos comenta los avatares de este diálogo en Treinta años de diálogo Norte Sur. Una retrospectiva narrativa. Ahí sostiene que El diálogo Norte-Sur constituyó ya desde su primera fase de 1989 a 1997, en la que el diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel pasó a ocupar el centro de la atención, toda una novedad histórico-filosófica. Pues nunca se había confrontado una filosofía europea con una filosofía americana en un proceso de diálogo por años bajo condiciones de igualdad. No se consideraba que Latinoamérica pudiera tener su propia filosofía sino se decía (por ejemplo, Hegel) que solo era el eco de la filosofía europea. El diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel representa un giro crucial en la precaria historia del pensamiento latinoamericano con el pensamiento europeo, sin embargo, continuaron presentes de manera clandestina la exclusión y el menosprecio por siglos del pensamiento latinoamericano por parte de la filosofía europea. El diálogo entre Apel y Dussel marcó un nivel de reflexión hasta la fecha significativo para una filosofía intercultural. Ya que la filosofía intercultural no debería de agotarse en un “grato” intercambio de diversas perspectivas mundiales, en las que las relaciones de poder en la modernidad global sean subestimadas o pasadas por alto. Pues, la Filosofía Intercultural no puede abstenerse de un análisis crítico y profundo del panorama mundial y llamar las asimetrías y desigualdades por su nombre. Creo que América Latina ofrece todo un potencial para llevar adelante este análisis, que no necesariamente tiene que ser (neo-)marxista, pero que sea un análisis a nivel de sistema. La violencia epistémica en la Academia sigue siendo fuerte y ampliamente aceptada. Una revisión profunda de los currículos de filosofía en las universidades, la descolonización del sistema educativo y la interculturalización de los discursos y estándares académicos son imprescindibles y urgentes. Hay que pensar en la forma de un pensamiento interseccional, incluyendo al discurso intercultural los temas de discriminación por género (sexismo), pertenencia étnica y color de piel (racismo), orientación sexual (homofobia), clase social (clasismo), postura religiosa (fundamentalismo/extremismo) y disidencia política.

Miguel Polo nos presenta su trabajo: De la interculturalidad al diálogo interreligioso. Este artículo no permite pensar un aspecto de la interculturalidad, que resulta expresión suya, se trata de la interreligiosidad y el consecuente diálogo interreligioso. Esto teniendo en cuenta el contexto de las sociedades seculares actuales. Luego de la crisis del modelo liberal de secularismo, requerimos volver a repensar el lugar de las religiones en sociedades plurales. Y para ello, la interculturalidad puede ser el horizonte desde donde pensar

el encuentro de las religiones, sea desde sus dimensiones de religiosidad o espiritualidad, que siguen formando parte de los tejidos culturales de las sociedades. Y un diálogo liberador que pueda responder a las condiciones de crisis civilizatoria. Nuestra breve reflexión tendrá tres puntos: el marco intercultural para pensar el encuentro de religiones, pensar la interreligiosidad y finalmente reflexionar sobre las sociedades seculares y el papel de las religiones en ella. La interculturalidad de Raúl Fornet-Betancourt y diálogo interreligioso de Paul Knitter no desean borrar las diferencias humanas, pues todas ellas son expresiones de lo humano y de formas como los seres humanos hemos ido humanizándonos. Pero, filosóficamente hablando, reconociendo esas diferencias fenoménicas, generadas a partir de diferentes contextos e historias, ello no implica que ni las culturas ni las religiones estén exentas de críticas o revisiones constantes, pues, lo que importa no es la letra, sino el espíritu de la letra, para decirlo con sentido teológico. La experiencia humana nos ha puesto en contextos culturales muy diversos, con potencialidades de humanización y deshumanización, igual que las religiones, por lo que el punto de inicio no puede ser considerarlas fuera de toda crítica. Después de todo, una fe madura es aquella que no expulsa la duda, sino que se nutre de ella, por eso, los procesos autocríticos son necesarios para que las religiones estén dispuestas a enfrentar los tiempos que vivimos. Sin estos, las religiones solo derivarán en nuevas formas de conservadurismo y fundamentalismo, creando más condiciones de injusticias y deshumanización. Quizá la espiritualidad es el último refugio para cultivar el núcleo central de las religiones —pero al margen de ella—, me refiero al encuentro con lo divino o lo sagrado. Esa inquietud espiritual es lo que Fornet llama "la hondura inquieta de la existencia humana" (Fornet: 2017, p. 77). Pero no se trata de una actitud intimista, que huye de la realidad, sino de una interioridad herida que es la otra cara del sistema civilizatorio injusto. Por eso podemos decir que la espiritualidad de Fornet tiene dos caras, la que permite mirar esa herida y sanarla desde el encuentro con lo atemporal y la crítica a un sistema que produce y reproduce el sufrimiento en la humanidad.

Vincent Gabriel Furtado, en su texto Unique spiritual identity and indian soteriology, reflexiona con respecto a la soteriología, tratando su importancia en las tradiciones religiosas de la India. El autor habla sobre la salvación o moksha, lo más ansiado y codiciado en la vida espiritual y carnal, esta salvación se vincula con el karma y el samsara. El samsara es el ciclo de nacimientos y muertes por el que pasa el espíritu, por su parte, el karma se compone de los méritos y las buenas acciones que se acumulan durante el samsara. Si la persona acumula suficiente "buen" karma, puede alcanzar el moksha y volverse inmortal de espíritu. La búsqueda soteriológica de la liberación del samsāra dio lugar al descubrimiento del ātman así como a su identidad con Brahman. Mientras que la falta de conocimiento de esta verdad fundamental, se denomina "ignorancia" (avidyā) que es la razón básica de la transmigración (samsāra). La realización de que el ātman individual es realmente Brahman, es la única identidad espiritual para una persona que sufre un número ilimitado de nacimientos y muertes. Por lo tanto, el Upanishad afirma acertadamente que "siendo Brahman, va a Brahman".

En la sección ENSAYOS

Lorena Zuchel en El silencio como posibilidad de liberación en la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt retoma la pregunta de Raúl Fornet-Betancourt sobre si no sería "la pausa del silencio", quizá, la mejor manera de hacer frente a la colonización patriarcal que ha erguido la voz del hombre como la única existente. También, en otros espacios, ha insistido en la importancia de "dejar hablar" o de "escuchar las voces silenciadas" y, para eso, entre otras formas de disposición, ha mostrado nuevamente la relevancia del silencio. La autora busca destacar esa filosofía de Fornet-Betancourt, la que, a su parecer, muestra también cierta vocación y acto de humildad que caracterizan no solo su obra, sino su vida entregada a la búsqueda de la verdad.

Elaine Padilla, en su trabajo Sensible thought, coexistence, and the revolutionary impulse to love, señala que la vida intelectual en el aquí y ahora podría dejar espacio una vez más para que el impulso visceral sea próximo, no para que se mantengan las libertades individualizadoras, sino para que la libertad de disentir, deliberar, elegir y llegar a opciones integrales, verdaderos procesos democráticos, puedan ser restaurados. Curiosamente, estamos ante un período de la historia en el que, sin convivencia y amor revolucionario, los cimientos de nuestro consentimiento podrían quedar atados a estructuras de esclavitud. Las apelaciones de

Fornet-Betancourt a una “razón compasiva” son vitales para contrarrestar la desolación radical que estamos presenciando hoy. En lugar de apoyar ciegamente las medidas de aislamiento y exclusión implementadas debido a la pandemia de COVID 19, ¿por qué no crear espacios para la convivencia? ¿Por qué no dejar espacio para un amor revolucionario? Como dice Ellacuría, la simple verdad es que “el amor produce esperanza, y un gran amor produce una gran esperanza”. Sin preguntarse “cómo, con quién, cuándo y para qué queremos saber lo que debemos saber” (Betancourt: 2013, p. 44), eventualmente, la humanidad puede perder su capacidad de cuestionar el *statu quo* y la voluntad de liberarse de los grilletes de las estructuras deshumanizantes.

Kattia Castro y José Méndez nos presentan Costa Rica multiétnica y pluricultural. Este ensayo busca recorrer la legislación costarricense vinculada a las efemérides como lo son el día de la raza, el día de la cultura, etc.; para poder entender el camino hacia la interculturalidad, los avances, los retrocesos y los desafíos de la educación en contextos pluriculturales y multiétnicos. Para los que se proponen criterios para evaluar y transformar las prácticas pedagógicas en Costa Rica, con una visión intercultural de reconocimiento.

Zulay C. Díaz Montiel, en su trabajo Convivencia intercultural: ¿La última frontera? señala que el reconocimiento reciproco entre culturas es la base de la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt. Utilizando la reflexión en términos ético-políticos destaca desde la polifonía de voces la creación del “nosotros” que se universaliza en función de dignificar el ser humano a través del respeto y la solidaridad entre quienes desbordan los límites de su propio contexto histórico. Desde las prácticas interculturales dialogales que nos proveen del sentido subjetivo e intersubjetivo de la vida, la autora, reflexiona acerca de la convivencia intercultural.

En la sección NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Magaly Mendes en A re-existência dos povos indígenas: No caminhar da Inculturação à Interculturalidade no pensamento de Raúl Fornet-Betancourt, tratará de analizar críticamente las vías e implicaciones del ejercicio teórico-práctico de la inculturación en las cosmologías de Abya Yala. Rául Fornet-Betancourt aborda el concepto de inculturación como un paradigma dominante, que encuentra en la filosofía comparada una importante herramienta para su mantenimiento. Critica lo que se impone como raíz de cualquier pensamiento que pretenda ser filosófico. La tradición occidental, que produce un concepto de logos, niega la pluralidad de pensamientos y la posibilidad de resignificar la propia comprensión de la filosofía. Es necesario tomar el camino de la interculturalidad para reaprender a pensar desde la perspectiva de los pueblos indígenas.

Reina Saldaña nos presenta: Aproximaciones a la interculturalidad. Una reflexión desde la perspectiva antropológica en donde se aboga por una mirada comprensiva alrededor de la interculturalidad desde una perspectiva antropológica para pensar en las otras pedagogías. Pedagogías desde las márgenes en América Latina, lo que supone el planteamiento de una ruptura epistemológica. Esta ruptura cuestiona y lleva a tomar conciencia de los territorios, prácticas, actores y sabidurías que subyacen en pueblos y comunidades que han luchado, resistido e insistido en otras formas de educación. De esta manera, desde el giro antropológico se intenta revertir las condiciones para que el ser humano deje de ser pasivo en tanto se apropie y busque la participación y el compartir con el otro y con los otros. Desde el giro epistémico se trata de alterar los escenarios instituidos del conocimiento y dar apertura a las sabidurías emergentes de Latinoamérica, entender que existen otros conocimientos creados a partir de un contexto y de una historia particular, los cuales se mantienen firmes por la fronterización y a la vez están abiertas al diálogo intercultural por la destradicionalización. Todo pensado y entendido desde su lugar de enunciación.

Carlos María Pagano en Raúl Fornet-Betancourt. Apuntes sobre la espiritualidad de su filosofar-teologizar busca converger y vivir la unidad de la filosofía con la teología. Busca ir más allá de ellas, por una dinámica de escisión entre ambas, enlazándola con la obra de filósofo Fornet-Betancourt. Esta reflexión busca mantenerse al margen de un tratamiento de tipo “objetivo”, ya que, de acuerdo con el filósofo mencionado, este tiende a estrechar el proceso participativo con la realidad llamado co-nocimiento mediante precisiones y delimitaciones prácticas a sus fines de dominio del llamado “objeto”.

Estos trabajos, fruto de la rigurosidad de un pensar comprometido, constituyen el mejor homenaje que se pueda rendir a un filósofo, pues supone no sólo un dar cuenta del gran impacto de su filosofía, sino que también nos señala los caminos por donde se pueda transitar a fin de lograr una Nuestra América intercultural y liberadora.





ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091084
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Justicia cognitiva, contextualidad y universalidad en la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt

Cognitive justice, contextuality and universality in the intercultural philosophy of Raúl Fornet-Betancourt

Ricardo SALAS ASTRAIN
http://www.orcid.org/0000-0003-4765-1567
rsalas@uct.cl
Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091084

RESUMEN

En el marco de una investigación sistemática acerca de las teorías contextuales de la justicia, se analizan unas tesis elaboradas sobre el nexo entre contexto y universalidad en la filosofía intercultural de R, Fornet-Betancourt. Se precisan los principales y sistemáticos aportes de una concepción intercultural de la justicia cognitiva y en el que se valora especialmente la tesitura histórica y antropológica. El trabajo postula que la relación entre el contexto y la universalidad es central para una idea de la justicia que crítica el ideario epistémico de la ciencia dominante y el modo de instrumentalizarla que subyace en los problemas económicos, políticos y culturales de nuestro tiempo global. Se recogen los principales ejes del debate, y se proponen nuevas articulaciones y desafíos, para un pensamiento crítico.

Palabras clave: justicia; contexto; universalidad; neoliberalismo; globalizacion.

ABSTRACT

Within the framework of a systematic investigation about the contextual theories of justice, some theses elaborated on the link between context and universality in the intercultural philosophy of R, Fornet-Betancourt are analyzed. The main and systematic contributions of an intercultural conception of cognitive justice are specified and in which the historical and anthropological context is especially valued. The work posits that the relationship between context and universality is central to an idea of justice that criticizes the epistemic ideology of the dominant science and the way of instrumentalizing it that underlies the economic, political and cultural problems of our global time. The main axes of the debate are collected, and new articulations and challenges are proposed for critical thinking.

Keywords: justice; context; universality; neoliberalism; globalization.

Recibido: 15-04-2022 ● Aceptado: 20-07-2022



A MODO DE TESTIMONIO PERSONAL Y CONTEXTUAL

En los últimos años de investigación intercultural en el territorio interétnico tanto en el país mapuche como en los pueblos de Tierra del Fuego, en el sur de Chile y Argentina, nos encontramos en una situación de violencia y conflictividad social y étnica, que va a la par de una violencia epistémica en universos geoculturales o regiones interétnicas, donde continúan siendo patentes la discriminación, el racismo y la injusticia contra comunidades aborígenes y que es expresión patente de una dolorosa situación que aflige a los pueblos indoamericanos en Abya Yala y en general a los pueblos originarios a nivel global. Tal dramática situación contemporánea requiere de una teoría y de una práctica intercultural que se base en el respeto y en la convivencia intercultural; que abra otros espacios en vistas al reconocimiento de otros mundos, y nos lleva a entender la experiencia humana plural. Asumir una universalidad equilibrada que sea genuino ejercicio de procesos de apertura es lo que busca la filosofía intercultural, ya ella nos orienta de veras hacia los plurales mundos de sentido y significado derivados de las experiencias de todas las personas y pueblos. Obliga este giro intercultural también, sobre todo a los que laboramos en centros de investigación y universidades a cambiar la mirada, se trata así de intentar una reorientación intercultural, inspirar y dirigir inéditos procesos culturales y académicos, en el complejo y conflictivo proceso sociopolítico de las instituciones académicas, que contribuya a definir otros estudios y tesis de investigación contextualizadas.

En suma, el planteo intercultural plantea la interrogante si puede lograrse en tales trabajos académicos resituar un prisma intercultural y madurar así opciones ético-políticas que superen el monoculturalismo y el cientificismo, y sobre todo que al mismo tiempo tales investigaciones y reflexiones no se superpongan a los saberes de personas ni a las memorias de las comunidades.

> Esa es nuestra responsabilidad, nos dice Fornet-Betancourt; y creo que debemos asumirla incluso cuando consideremos que, por el peso del sistema hegemónico, la disputa por la universidad tiene lugar en condiciones asimétricas y que es posible que no alcancemos plenamente la meta. Pero con nuestro compromiso estaremos contribuyendo a mantener abierta la partida, es decir, a alimentar la esperanza en el cambio. Y de eso se trata en definitiva (Fornet-Betancourt: 2018, p.24).

Este trabajo que presento aquí es en homenaje cordial al colega Raúl, y retoma una reflexión anterior donde presentaba el estado de cuestión en mi trabajo académico y ético-político en un programa de postgrado en Temuco (Salas en Fornet: 2018). Por ello, lo que elaboro aquí no es entonces solo un trabajo abstracto de investigación de textos y contextos "científicos", al modo como se le exige a los intelectuales y académicos universitarios, sino que es parte de un camino vital y humano que llevamos recorriendo, teórica y prácticamente, junto al programa de la filosofía intercultural, y que nos hermana a otras experiencias universitarias latinoamericanas. En definitiva, cuando se trata de la tensión entre universalidad y contextualidad como lo propicia la filosofía intercultural, y que es parte de este prisma que encontramos específicamente hoy definido por el pensamiento crítico intercultural, aludimos a vivencias, experiencias y procesos epistémicos que nos unen a la suerte de los Pueblos de la Tierra. Este sentipensar, militante y esperanzador, propiciado por Raúl está lejos de ser un pensar científico destinado a la competencia académica, y descomprometido con las luchas étnicas, sociales y políticas de los pueblos indígenas, de los migrantes y de los "pobres de la tierra" por seguir viviendo sus mundos de vidas, más bien se trata de reflexionar, meditar, pensar y actuar en un mundo desalmado.

INTRODUCCIÓN

La gran contribución intelectual de Raúl Fornet-Betancourt al desarrollo de la filosofía intercultural es evidente y contiene, por cierto, múltiples dimensiones que van mucho más allá de la filosofía, y resuenan en muchos campos disciplinarios y tienen impacto en países y culturas diferentes de los cuatro continentes, y sería osado intentar resumir la vitalidad de esta capacidad de pensar y actuar en los tiempos actuales. Quizás lo más relevante de su pensamiento abierto a la pluralidad de las culturas es sostener una vigorosa tesis filosófica acerca de la historicidad y las mutaciones ontológicas, epistemológicas, socioculturales (donde la

economía y la política se fusionan en la hegemonía neoliberal) que se vive y sufre en nuestro tiempo. La riqueza de sus textos propios, la diversidad de colaboradores e investigadores incorporados a sus ya incontables textos colectivos acerca de la filosofía y las ciencias humanas publicados en la colección *Concordia*, sin contar la enorme vitalidad de este pensar y actuar en redes internacionales es imposible mensurarlo hoy. En un trabajo de unas pocas páginas, y que además incorpore la meditación de las fecundas experiencias que depara la interacción de los mundos de vida, lo más indicado es centrarse en un tópico preciso. Frente a esta riqueza temática de la obra de Raúl Fornet-Betancourt prefiero concentrarme en algunos textos suyos que convergen en una temática que nos ha ocupado en los estudios interculturales estos últimos años, que es la elaboración de una concepción contextual de la justicia[1].

No se trata meramente de exégesis e interpretación de sus textos, sino de diálogos vitales e intelectuales elaborados como una pequeña contribución a su trabajo como filósofo, y como homenaje a un amigo y a un hombre a cabalidad, que ha mantenido durante décadas diálogos permanentes con todos nosotros, de una solidaridad generosa con nuestros centros universitarios y con la lúcida conciencia del sentido y de los límites de nuestros respectivos arraigos ético-políticos. Dicho en sus mismas palabras:

> Es lo que evidentemente en la medida de mis limitadas posibilidades he intentado he intento hacer con las iniciativas del grupo de diálogo norte-sur, del grupo de filosofía intercultural, es decir, creando una comunidad donde aprendamos que no somos rivales, ni vital ni cognitivamente, sino que tenemos que trabajar para un proyecto común (Fornet-Betancourt: 2017, p.133).

Este breve texto de homenaje quiere recoger específicamente algunas problemáticas acerca de la tensión entre contextualidad y universalidad que aparecen en algunos de sus textos más recientes, y que nos ayudan a precisar la crítica al eurocentrismo y a la dominación epistémica que niega las formas de comprender las realidades de todas las personas y pueblos, e impide la expresión y visibilidad de los sentidos fundamentales de otros mundos humanos. Estas referencias mayores son las que rastreamos principalmente en textos de sus últimos años, y con las cuales venimos discutiendo con nuestros estudiantes de postgrado en Temuco donde enseñamos[2]. Lo que intentaremos despejar en este breve artículo, *a mes propres frais et périls*, es el modo como la filosofía intercultural, que se instala en la reflexión de los contextos y de la historicidad, levantando una potente crítica a las teorías universales abstractas propiciada por la ciencia hegemónica y el eurocentrismo. Esta discusión lleva a la filosofía intercultural a profundizar un prisma de la universalización que tiene gran relevancia para comprender las resistencias de los pueblos indígenas al colonialismo, y enseña otro prisma de la percepción del mundo que supera la negación de saberes y la invisibiización de los mundos. Se trata así de la "convocación del pluralismo cultural para escuchar la memoria de tradiciones heridas en su dignidad cognitiva y rehacer la topografía de la filosofía siguiendo el hilo conductor de los saberes heridos y desplazados" (Fornet-Betancourt: 2012, p.12).

Esta filosofía intercultural articula por consiguiente estas problemáticas y ayuda a comprender una visión decantada de la realidad histórica plural de los seres humanos, definiendo una ácida crítica a las instituciones cognitivas coaptadas por al capitalismo global y plantea la utopía de una "justicia cognitiva", que asegure la dignidad de los conocimientos de todos los pueblos originarios, pero a la vez abre otras formas, inéditas y poco exploradas, para el diálogo de saberes, para resituar el trabajo de las comunidades académicas con los saberes de los grupos humanos invisibilizados y subalternizados, cuando no definitivamente negados. Concluiremos con algunas implicancias que tiene esta comprensión del conocimiento abierto para los pensadores, la investigación intercultural y las universidades instaladas en los territorios interétnicos.

---

[1] Este trabajo se inserta en una investigación del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC) y agradece el apoyo del: ANID/BASAL FB210018.

[2] Nos referimos a varios artículos señeros incluidos en libros de Raúl Fornet-Betancourt publicados entre los años 2012-2017 en la serie *Concordia Reihe Mongraphien*, y que cito a píe de página y que refiero en bibliografía final.

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y EL PLURIVERSO CONTEXTUAL

El vasto proyecto de construir un programa de filosofía intercultural tal como lo hemos señalado en el proemio y en la introducción, ha permitido elaborar a Fornet-Betancourt un filosofar que estando arraigado, y siendo parte de la experiencia histórica no renuncia ni a la universalidad ni a la comunicación de toda experiencia humana, y donde aparece un pensar intercultural indisolublemente vinculado con la suerte y destino de otros seres humanos, y donde vivir es siempre un convivir, por ello la interculturalidad aparece como "exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles". En otras palabras, se trata de proponer ideas "sobre la teoría y la práctica de una universalidad justa" (Fornet-Betancourt: 2014, p.65), en otro texto del 2012, lo señala en forma enfática:

> Contextualidad e historicidad no representan, en consecuencia, un impedimento sino que son la condición para la comunicación y la universalidad. Y es en este sentido que la filosofía intercultural explica desde ella su vocación universalista o, más exactamente dicho, su propuesta de que la filosofía no renuncie al ideal de la universalidad, pero que asuma la tarea de 'regenerar' el horizonte de la universalidad mediante el fomento de prácticas de equilibrio cognitivo y de lentos procesos de aprendizaje e intercambio (Fornet-Betancourt: 2014, p. 65).

La filosofía intercultural es entonces un camino necesario no sólo para que el pensar asuma la pluralidad humana, sino para dar cuenta que el proceso cognoscitivo de la humanidad no ha sido vivido como un proceso de ensanchamiento de miradas, sino vivido como un estrechamiento de los multiversos de sentido (Albertsen & Zuchel: 2019). En otras palabras, las ciencias modernas han contribuido en su despliegue espectacular más bien a un claro angostamiento del mundo y a una reducción cognoscitiva que ha ido a la par del paradigma de una ciencia hegemónica al servicio de un modelo instrumental productivista. Es en este prisma que aparece el lento proceso de humanización que obliga a reconocer una "toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles". Dicho en otras palabras, se trata de entender que los diversos mundos en que ha habitado y habita la humanidad requiere de una pluralidad de los saberes humanos, que no se identifican ni se dejan traducir por las teorías de los especialistas y de los expertos académicos. Que no se dejen traducir no significa aquí que no los conocen sino que los conocen a partir de sus lugares de enunciación. Frente a ese ideal epistémico tan valorada por la universidad occidental que es la ciencia se trata de superar el reduccionismo de una modalidad o teoricista o empiricista de acceso al mundo que propicia la ciencia hegemónica que refiere a una forma particular que se cree universal y válida para toda experiencia humana, y que desvaloriza los conocimientos humanos que son ineludiblemente parte de una comprensión experiencial de la vida (Valdés: 2017). No se trata aquí de saberes irreductibles e incomunicables, sino propiamente de una forma de conocimiento que se desprendió de los saberes vitales de la condición humana. Lo que nos quiere decir este prisma intercultural es que no somos seres humanos en abstracto sino que estamos siempre arraigados a experiencias que nos configuran, cultural, lingüística y religiosamente, pero que al mismo tiempo no están aisladas ni son inconmensurables, y por eso mismo puede entrar en genuina comunicación y transformarse para buscar caminos y formas de re-equilibrio epistémico. Como lo formula él mismo en sus palabras: "la interculturalidad es asimismo un horizonte (normativo) para la reconfiguración equilibrante de la convivencia humana en el mundo. El reclamo de justicia cultural y epistemológica va acompañado por eso del reclamo de justicia social y política" (Fornet-Betancourt: 2012, p.127).

El ideal propuesto en la filosofía intercultural por Fornet-Betancourt refiere a una situación epistémica definida por los conocimientos científicos de la modernidad donde las ciencias modernas fungen como conocimientos válidos que no requieren justificarse. Por ello la situación actual de sobrevaloración de la ciencia es parte de una violencia epistemológica que necesita una rectificación, se trata de este ideal moral de un equilibrio y justicia para que diferentes mundos tengan cabida, según lo expresado por la divisa zapatista. De este modo, lo que busca formular la filosofía intercultural como un reclamo vital y teórico que brota una visión renovada de los plurales mundos, es la utopía de rectificar cognoscitivamente lo que vivimos los seres humanos y los pueblos. Esto supone la necesidad del diálogo de eticidades que, nos lleva a

interpretar la propuesta específica de la filosofía intercultural como vivir y convivir entre saberes, en sus propias palabras: "La filosofía intercultural responde a un modo de filosofar que se articula desde la pluralidad contextual y cultural de los mundos concretos en que vive la humanidad, tomando explícitamente ese punto de partida de la pluralidad como un compromiso con los esfuerzos por mejorar la vida y la convivencia en todos sus contextos"(Fornet-Betancourt: 2014, p.9).

Siguiendo el sentido de esta propuesta de los saberes plurales, ella nos conduce a esa posibilidad de la intercomprensión que las culturas y las lenguas han permitido a lo largo de la historia humana. Desde el inicio de la humanidad aparece que el convivir, el encuentro, y el diálogo de experiencias culturales de los otros es un desafío y un límite fronterizo, pero es el único camino que ha tenido la humanidad para ensanchar el mundo y para no destruirse a través de posiciones violentas y autoritarias de negación de los otros. Lo que se denomina en un léxico de la hermenéutica como la comprensión de y entre las culturas humanas supone esta base de apertura dialógica y comunicativa. Todas ellas necesitan ser transformadas para avanzar y mejorar lo que implica construir formas de comunicación cada vez más amplias y en que no es equívoco sostener, entonces, que un verdadero diálogo necesita ser al mismo tiempo universalizado y contextualiazo para que asuma las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación (Salas: 2018). Por ello, en varios de nosotros la cuestión dialogal nos ha resultado interesante para indagar las posibilidades de la 'razón discursiva' para precisar algunos de los contornos de este modelo comunicativo del diálogo intercultural (Díaz: 2020), no en el sentido de un modelo abstracto de un modelo de lenguaje ideal, sino más bien en el sentido de la hermenéutica crítica que se reconstruye en el encuentro entre lenguajes diversos, como un lento proceso de constitución del sentido de una vida y de un conjunto de prácticas significativas para el propio mundo de vida, como también para el de otros.

El diálogo intercultural rompe siempre el molde monoculturalista y solipsista de las culturas y por lo mismo supone enfrentar los conflictos internos entre las tradiciones culturales que apelan al repliegue o cierre sobre sí mismos o ese momento de apertura a otros cercanos o lejanos. La filosofía intercultural entonces considera una dimensión intersubjetiva en el sentido del necesario proceso de apertura a la otredad humana. El diálogo hacia dentro y hacia fuera es la medida de nuestro propio esfuerzo de humanidad, y por ello en mi ética intercultural lo hemos postulado como aquel que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se pueden realizar nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El proyecto de un filosofar intercultural es el ideal moral de un con-vivir siempre con otros, en el respeto de las diferencias, de las distintas maneras de vivir que aseguran una vida moral plural. Considerado en un marco comunicativo, en mi modo de pensar, el diálogo exige este re-conocimiento de las reglas discursivas que obligan a aceptar ciertos límites para que brote la comunicación genuina. Tal como lo destaca un texto que indica: "pues la convivencia con el otro y sus 'confines' lo que va creando una universalidad verídica. Pero observemos que, si esta idea es cierta, ello implica que quien sienta en la frontera el llamado a la universalidad, o se sienta convocada por ella, deberá cultivar el arte de la limitación" (Fornet-Betancourt: 2014, p.67).

O más claro aún, una universalidad verídica solo puede ser fruto de un diálogo verídico que no es nunca ideal ni romántico, hemos considerado que es aquél donde somos todos conscientes de las innumerables mediaciones e intermediaciones que nos ligan a encuentros discursivos y a las conversaciones con los otros para suprimir las irremediables diferencias que son parte de esta experiencia genuina donde se genera la relación antropológica entre los otros diferentes y lo contextual donde reside el mundo propio y nuestra familiaridad vital. Lo verdaderamente universa, no debe ser entendido como una subsumir ni suprimir, sino que es un movimiento de transformación que nos lleva desde nuestra diferencia irreductible a otras diferencias. Como lo indica un párrafo largo:

> La tensión o conflicto entre lo universal y lo particular lo traduce, si se permite el término, la perspectiva intercultural en una conversación de los muchos en la que no se habla para o delante de un supuesto 'centro' del mundo, sino que se habla con y entre todos…Por eso la universalidad, desde esta visión, no representa un movimiento de 'trans-portación' de lo particular hacia lo universal. Es más bien una transformación lenta que va aconteciendo por la mediación entre diferencias que hacen la experiencia de que la relación entre sí es cambiante. De aquí que la idea

> de universalidad no supone simple 'información' (sobre el otro) sino que requiere sobre todo una voluntad de transformación (con el otro) (Fornet-Betancourt: 2012, p.81).

Dicho con más exactitud: "Se trata de plantear la cuestión de la universalidad como una cuestión sobre la calidad de las condiciones bajo las cuales somos plurales" (Fornet-Betancourt: 2014, p.68). En suma, con todos los textos citados queda en evidencia varios tópicos definidos por los trabajos actuales donde se destacan esta singularidad de la filosofía intercultural (Bonilla, Tubino, Zuchel). La propuesta de uno de sus libros programáticos, *La transformación intercultural de la filosofía*, en que aparece fuertemente la temática de una filosofía que "se hace" bajo una forma universal y contextualizada definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana:

> La cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad, como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales". En otras palabras, Fornet-Betancourt busca abrir la filosofía a la "práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia" (Salas: 2013).

Con estas iniciales ideas, queda claro que la filosofía intercultural no se enfrenta a una disyunción sino que exige al mismo tiempo un planteo contextual y universal pero donde se invierten las relaciones habitualmente defendidas en el quehacer académico, es decir, no se trata de partir el debate desde lo que autodenominamos universal, sino plantearse las condiciones de la universalización. Como lo señala explícitamente un texto:

> Con esto queremos decir que para la interculturalidad no se puede partir del presupuesto de un universal que debe ser situado o contextualizado. Su perspectiva invierte los términos del problema de la inculturación al proponer la universalización de los contextual mediante el diálogo y el intercambio intercontextuales o entre memorias de sentidos (Fornet-Betancourt: 2014, p.90).

La filosofía intercultural no se consolida por lo tanto una variante más de la filosofía o como un campo interdisciplinario de investigaciones científicas hegemónicas, coaptadas por las dinámicas universitarias y académicas del eurocentrismo, sino que ella es un prisma que perspectiviza el conocimiento predominante, él de la ciencia del paradigma hegemónico. De esta manera, ella aparece como una autocrítica al conocimiento denominado científico por las instituciones de la ciencia y a las instituciones especializadas y académicas, que niegan validez y sentido a las formas arraigadas de conocimientos plurales existentes en las culturas. En suma, no se trata de seguir sobrevalorando los conocimientos de una cultura de la elite de los expertos y sino del saber experiencial de los seres humanos en el que se requiere comprender los caminos definidos por las culturas en relación a las ciencias y a la filosofía. Para decirlo enfáticamente de un modo abreviado: "la interculturalidad se opone también a la expansión de una cultura científica de y para expertos. La desautorización cognitiva de la humanidad y sus culturas es interculturalmente intolerable porque no se concilia con el reconocimiento de la diversidad cultural" (Fornet-Betancourt: 2006, p.78).

LA CONTEXTUALIDAD HUMANA Y LA UNIVERSALIZACIÓN

A partir de estas ideas expuestas me parece que se puede entender, interculturalmente, esta tensión entre contextualidad y universalidad en el tiempo presente, y es preciso responder a la pregunta específica ¿qué es entonces el contexto en el marco de este giro intercultural? El planteo anterior me parece que conduce en primer lugar a Fornet-Betancourt a criticar la fuerte tendencia de la filosofía europea occidental por elaborar una concepción del logos y de la razón con una serie de notas características que llevan a desvalorizar el sentido cognitivo de los conocimientos culturales en la medida que serían asimilados a un tipo de "doxa", por ello el permanente modo de construir "eidos" que pueden subsumir e integrar los ámbitos particulares. El dominio de las teorías en las ciencias tiende a hacer prevalecer lo racionalmente construida sobre la experiencia, según lo enseñado por el kantismo, y más aún despreciar la experiencia vivida como parte del conocimiento válido. El ideal epistémico de los modernos proviene de este ideal teoricista que sigue siendo considerado desde la antigüedad como lugares de enunciación que no requieren justificarse en su

localidad y situacionalidad. Se trata de una metafísica del sujeto cognoscente que profundiza la subjetividad al punto que la cuestión del acceso al sujeto otro se vuelve problemático como lo enseña bien el legado husserliano.

La cuestión propuesta en este trabajo puede situarse en estos vértices mayores de la obra de Fornet-Betancourt donde aparecen muchos de estos motivos centrales en la filosofía moderna y especialmente en la filosofía alemana. Entre los varios textos mayores que Raúl Fornet-Betancourt consagrados a estas cuestiones epistémicas, hemos destacado en algunos de mis trabajos, sobre todo los que aparecen al inició del nuevo milenio, y destacamos en dichas lecturas *Transformación intercultural de la filosofía* (2001) y *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana* (Fornet: 2004), donde los contextos son considerados como "topografías de lo humano" que hacen posible el diálogo intercultural. Son estas referencias más antiguas las que utilizamos para caracterizar estas condiciones del diálogo intercultural y que recoge esquemáticamente de algún modo, mi *Ética Intercultural*, indicando la relevante tensión axiológica y deontológica que se juega entre universalismos y particularismos, y las necesarias dificultades a esquivar para no caer en los extremos de dicha relación: ni sólo contingencia, ni universalidad abstracta. Estas referencias las seguimos encontrando en los textos posteriores al 2010, donde Fornet-Betancourt es aún mucho más explícito respecto de la gnoseoantropología que propone la filosofía intercultural. Me permito citar un largo texto donde se encuentran estos supuestos referidos:

> Porque la contextualidad a la que me refiero de esa manera tan concreta, es la ilustración de la idea de que el discurso o el hablar humano sobre la universalidad se da siempre en condiciones contingentes. La idea de la universalidad, si quiere ajustarse a la condición humana, necesita lugares y sujetos; lugares y sujetos concretos que no pierdan la conciencia de su contingente condición humana y que tengan en cuenta por tanto que hablan de la universalidad a partir de las experiencias del mundo y de historias contextuales….Si la idea de universalidad quiere ser algo más que un concepto abstracto que contribuye a desubstancializar y desmaterializar el mundo y las existencias personales de los seres humanos, tenemos entonces que aprender a pensar y a proyectar la universalidad como una relación (Fornet-Betancourt: 2014, p.62).

Con esta larga referencia queda claro que la cuestión contextual en Fornet-Betancourt no apunta a una mera cuestión epistémica como lo ha pretendida la tradición de la filosofía europea de la ciencia, mejor dicho, es una cuestión cognoscitiva, pero que la excede completamente, porque refiere al modo de constituir el orden antropológico donde lo teórico y lo práctico configuran un mismo orden de la realidad humana. Por ello el contexto refiere también a lo moral y a lo político, lo que implica que la ciencia no se puede desprender de la conciencia. Para esta filosofía intercultural se necesita una crítica del orden global basado en la hegemonía del conocimiento científico moderno, y por ello la crítica del universalismo abstracto es a la vez la crítica de una sociedad que más que mundial, se piensa a partir de la expansión de lo global. El imperialismo cognitivo es la base de las sucesivas críticas teóricas y prácticas de la globalización hegemónica, que encontramos en diversos textos, refieren a una episteme subyacente a lo económico, lo político y lo cultural. Por ello Fornet-Betancourt propone que, en última instancia, como lo hemos citado en varios de mis primeros trabajos: "Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad" (Salas: 2013, pp. 47) ; por ello he destacado como aboga con fuerza por una des-occidentalización de la misma, donde lo esencial sea avanzar hacia una actividad política emancipadora consecuente con los verdaderos sujetos reales: "reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos"[3]. Todas estas referencias aparecen en los textos de hace veinte años atrás y se fueron reafirmando y consolidando en los textos de la última década.

La categoría de contexto en la filosofía intercultural entonces define una afirmación central acerca de la vida humana, donde a partir del acontecimiento de seres humanos concretos que se humanizan en forma histórica y en situaciones culturales que son contingentes, particulares y contingentes, se pueden encontrar

---

[3] Ibidem.

con otras experiencias humanas diferenciadas con las que se puede dialogar (Bonilla: 2017). El contexto es entonces más que una categoría cultural, es una proto categoría fundacional de lo que sería el proceso de humanización de los seres humanos. Dicha experiencia antropológica es deudora de un fundamento de lo humano arraigado y en apertura. Dicha tensión se refleja, en la obra de Fornet Betancourt, en las diversas tradiciones que están tensión al interior de lo que se denomina parceladamente con el nombre de cultura, ya que muchas veces con la categoría de cultura lo que aparece es la representación que tenemos de ella. La cultura genuina representa diversas modalidades de entender y vivir la vida humana. Las tensiones entre lo ajeno y lo no propio no existen sólo entonces entre culturas diversas, sino que al interior de las propias culturas.

Lo nuevo que emerge con la modernidad europea es que comienza a difundirse una cultura de tipo científico – técnica que se expande asociada a una voluntad civilizadora que se expresa concretamente en el afán por dominar el planeta como lo demuestran todas las empresas colonizadoras de los imperios europeos desde el siglo XIX. Un buen ejemplo es el modo como el padre del evolucionismo moderno Charles Darwin interpretaba la vida de los pueblos de Tierra del Fuego, donde se observa que su mirada naturalista está asociada al desprecio por la vida humana de esos pobres salvajes. Por ello, la teoría biológica y las otras otras teorías naturalistas están construidas desde un angostamiento de la única especie humana que vale y que es la del civilizado. Entender la teoría de las especies, forjada en esa impresión de los pueblos canoeros de la Tierra del Fuego es crucial para entender la idea de contexto de la que nos habla la filosofía intercultural. Éste es clave para entender un nuevo sentido universal que se desliga del dominio de la empresa colonial del almirantazgo inglés, y se debe diferenciar hoy de la idea del valor de todos los Pueblos de la Tierra en medio de sociedad global que se vuelve cada vez más hegemónica, y que requiere de los últimos territorios son explotar para proseguir la aventura de explotación de los últimos confines planetarios.

Por ello frente a ese discurso ambiental internacional que llevan adelante los publicistas de los que suavizan la modernidad tecno-científica, la propuesta intercultural hace un cuestionamiento crítico de fondo, en que dicho discurso ambiental si no va asociado al valor de los seres humanos que lo habitan es un aún un mero simulacro de crítica de la ciencia hegemónica. Desde el fondo mismo de las multiplicidades de experiencias antropológicas que implican las culturas, la filosofía intercultural nos impele a buscar el trasfondo humano de toda propuesta cognoscitiva a nombre de la experiencia humana plasmada en diversos mundos de vida (Pizzi: 2018). Nos confirma dicha crítica que modelo hegemónico neoliberal que predomina hoy reduce lo humano a lo funcional al mercado, no es más que un universalismo abstracto que subyace al modelo hegemónico de la ciencia y del modo de vida asociada, y por ello la filosofía intercultural pide destacar el carácter insustituible de los mundos de vida y de las experiencias de los sujetos y de los pueblos para entender todos los mundos existentes, y que han sido obliterados por las ciencias y así como fueron minusvalorados, invisibilizados y despreciados por las ciencias positivas, de la que proviene el naturalismo darwinista y el positivismo decimonónico. En suma, se trata de profundizar una nueva forma de epistemología que lleve al cuestionamiento radical de lo que aconteció con las ciencias antropológicas y sociales desde finales del siglo XIX y que debe llegar hasta incluso nuestros días. Tal como lo recapitula Raúl Fornet-Betancourt se trata de una maduración filosófica de la singularidad que es propia de nuestro tiempo: "Si hablamos de pluralidad y de diversidad como uno de los signos más densos de nuestra época, ello implica que tenemos que hacernos cargo de que la contextualidad e historicidad del mundo y de la humanidad no son notas generales sino propiedades de singularización, ya que no hay pluralidad ni diversidad sin contextos ni tiempos propios" (Fornet-Betancourt: 2012, p.14). En apretada forma sumaria se puede sintetizar que "…el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles" (Fornet-Betancourt, 2006, p.58), y donde se plantea la pregunta filosófica por antonomasia de una filosofía intercultural: "No deberíamos escamotear la pregunta de si nosotros como seres humanos podemos buscar una verdadera universalidad y, sobre todo, fundarla…" (Fornet-Betancourt: 2014, p.69).

LA VOCACIÓN UNIVERSAL DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Todo lo que hemos indicado hasta aquí nos lleva a afirmar que la discusión de la universalidad se ha quedado corta porque no ha logrado aún responder cabalmente antropológicamente a lo que exige esta época y no logra superar esas formas epistémicas dominantes que han ido sucediendo en una historia hegemónica de los imperios modernos del conocimiento científico. Por ello la participación de los saberes vitales de las comunidades de vida y de todas las personas –lo que incluye efectivamente a todas esas poblaciones ignoradas por el moderno hegemónico de la ciencia y que es a la vez un modelo productivo- es crucial para fundar una verdadera universalidad en la que podamos participar todos:

> (…) la participación activa de todas las personas en el proceso de humanización de las condiciones de vida, no puede entenderse únicamente como un medio para la realización de la universalidad, sino que tiene que tratar de ser también lugar y refugio protector de lo particular. Pues la humanidad necesita también lo particular y lo singular Fornet-Betancourt para que la universalidad no se transforme en la trampa de una abstracción que a la postre resulte destructiva" (Fornet-Betancourt: 2012, p.73).

Al perder el contacto con las experiencias de los sujetos arraigados la filosofía occidental y las ciencias particulares han derivado en un conjunto de conocimientos abstractos, propio de especialistas y expertos científicos, que siguen siendo parte de los bienes de las sociedades competitivas y dominadoras del planeta. Para esta visión son también parte incluso aquellas teorías que se presentan en formas cuestionadoras pero que no van al fondo del cuestionamiento: "la gran limitación de la filosofía crítica europea es su tendencia a universalizar sin más sus análisis. De este olvido de la contingencia, se desprenden para mí otras limitaciones como el monoculturalismo, el profesionalismo o elitismo, el racionalismo, etc.". Esta perspectiva lleva a dudar que el paradigma predominante de la ciencia actual ofrezca una respuesta a este angostamiento de miradas que preconiza la modernidad. Como lo dice escuetamente:

> Meditar la ciencia requiere, por tanto, recuperar no solamente la capacidad crítica sino también la libertad de pensamiento frente a la ciencia, pues sólo así se podrá pensar la ciencia desde fuera del paradigma cognitivo que ha impuesto. Y precisamente de ello se trata, porque: ¿cómo se podría poner la ciencia en su lugar si seguimos pensándola según los criterios de su paradigma? (Fornet-Betancourt: 2017, p.19).

La filosofía intercultural de Raúl Fornet.Betancourt no se opone de ningún modo a la universalidad, y no preconiza una oposición entre lo contextual y lo universal, como lo hemos sostenido ya, tal prejuicio proviene de instarla en una idea de la universalidad que se da por sentada, sino al sucedáneo de universalidad que nos ofrece la ciencia moderna que pretende señalar el curso de la única visión válida del mundo (el científico Darwin mirando desde el Beagle la escena despreciable de unos casi hombres), sin aceptar las otras miradas cognoscitivas de la humanidad elaboradas en su milenario camino de humanización. Los pueblos de la Tierra del Fuego habitaron y co-habitaron por siete milenos hasta la llegada de la ciencia civilizada, que le bastó ciento cincuenta años para desvastar esos mundos fueguinos, que tenían mucha más humanidad y espiritualidad que nuestro tiempo. Podría explicar este asunto lo que nos dice en un texto: "La universalidad se plantea entonces en el sentido de la paciente tarea de 'ingresar' (in-gressio) en los muchos mundos. La idea occidental de buscar la universalidad mediante el 'pro-greso' (progressio) debe pues ser corregida interculturalmente" (Fornet-Betancourt: 2014, p.66). Se puede entoncer señalar que cabe invertir lo que es discutible: "porque ahora lo 'cuestionable' no es la diversidad contextual, sino una universalidad (abstracta) en la que los mundos reales no se reconocen" (Fornet-Betancourt: 2014, p.67).

Dicho de otro modo, la pérdida de los mundos espirituales por parte de los conocimientos científicos actuales es una pérdida del sentido moral de la ciencia positiva, que avasalla, domina, civiliza, y deja caminos abiertos para los necesarios aprendizajes de otras experiencias de vida…

> (…) la comprendemos más bien y por eso hablamos de transformación interior, como el proceso mediante el cual se sustituye el 'conocer/ humano contextual' que es conocimiento lento de inteligencia atenta a la vida y los diversos mundos en que se realiza como convivencia, por el 'saber funcional de…'por el saber rápido de las funciones, que es un saber técnico de información para 'andar por el mundo' global, sin la preocupación que acompaña la conciencia de que somos orgánicamente parte implicada en su destino (Fornet-Betancourt: 2017, p.41).

Si queremos resumirlo en unas breves y concisas afirmaciones, se puede compendiar que en el proyecto de la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt es un llamado a la humildad de las ciencias "La universalidad no es más, pero tampoco es menos, que una posible constelación de la finitud o, si se prefiere una palabra menos metafísica, de los mundos contingentes de las experiencias de vida que nos configuran. La universalidad no es por tanto un sustituto de infinitud ni un mensajero del absoluto" (Fornet-Betancourt: 2014, p. 68), y por ello lo peor de nuestro tiempo es considerar la universalidad el pretexto para confundir la ciencia con las ideologías del poder cognitivo: "…una universalidad que se construye a base de agresión, dominación y ejercicio de hegemonía es una estafa a la humanidad…Frente a esta dinámica la visión intercultural aboga por una universalidad plural en la que no es la expansión por el mundo sino la intensidad en el diálogo la que marca el hilo conductor de su movimiento" (Fornet-Betancourt, 2014, p. 69).

Si el genuino conocimiento no surge de la imposición de un orden racional único –como lo pensaba Darwin- en el que va progresando ineluctablemente la humanidad entera (desde las formas más primitivas hasta las más civilizadas), se trata de repensar ahora los plurales caminos cognoscitivos en que se expresa la experiencia humana, siempre plural y diversa. Sobre esto se podría aludir a las sentidas palabras de la yagankipa representante del pueblo Yagan en la Convención Constituyente[4], hablando de su cultura tradicional yagán propone el siguiente ejercicio de universalización señalando que:

> Hai wafa Lidia Gonzalez Calderon,yagankipa upuswaeataulum. (Mi nombre es Lidia Gonzalez Calderon, mujer yagan de isla Navarino). Hai sapakuta honchimoola (estoy agradecida hoy dia). Hai ata kuta kyoanikina yaganes yamanola haua usi (yo traigo la palabra de los yaganes gente de mi tierra)
>
> Les saludo. Mi nombre es Lidia González Calderon, soy una mujer yagan de la Isla Navarino, y agradecida hoy día, traigo palabras de los yaganes, gente de mi tierra. Estimadas y estimados constituyentes y pueblo de Chile, les quiero invitar al siguiente ejercicio, que imaginen por un momento que significa ser yagan.
>
> ¿Se imaginan no conocer a sus abuelos porque la gente que se denomina colonos los aniquiló?
>
> ¿Se imaginan no conocer que sus antepasados directos hayan sido llevados en un barco a ultramar para ser exhibidos como animales exóticos en otro continente lejano?
>
> ¿Se imaginan que tu padre y tu madre no te enseñen a hablar tu lengua por temor a que te discriminen por hablarla?
>
> ¿Se imaginan estar obligada a entender el mundo en otro lengua?
>
> ¿Qué te enseñen en la escuela y en tu liceo que tu lengua desapareció y que los culpables son recordados como héroes, pioneros y colonizadores tanto así que muchas calles de las ciudades incluso llevan sus nombres?

Para todos los habitantes de nuestros países del conosur americano y para todos los niños y jóvenes de las escuelas de los países modernos, conocemos los nombres de estos insignes especialistas de las ciencias naturales y que dejaron sus nombres en los territorios patagónicos, no así los nombres que tenían para los pueblos originarios que los habitaron. Nuestras culturas científicas modernas y nuestra educación civilizada deben mucho más en su formación escolar a estos exploradores, científicos, misioneros, naturalistas, que a los testimonios y saberes de las personas que habitaron esos lejanos confines. Este conocimiento aún no

---

[4] Sesión 34 de la Convención Constituyente de Chile, Viernes 22 – 10- 2021).Se puede leer el discurso completo en el link: https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2021/05/Lidia-Gonza%CC%81lez.pdf

asume ser parte de un imperio cognitivo, y como tal responsable en parte de un genocidio de los pueblos fueguinos.

Dicho de otro modo más propositivo, la ciencia decimonónica deja un rastro de estos pueblos fueguinos pero sin cuestionar su lugar de enunciación, se supone que ella habla desde la universalidad de la ciencia natural. Pero este modo de entender la universalidad no es más que etapa de un conocimiento positivo que ya debería haberse superado por una ciencia amplia y menos hegemónica. La verdadera meta de un conocimiento universalizado es lograr esa difícil tarea de hacer dialogar las culturas humanas para abrirse a otras experiencias culturales. Esta pretensión de la Filosofía intercultural por hacer dialogar todas las experiencias humanas nos debiera llevar a elaborar un pensamiento abierto, dialogante y que no tema ingresar a los límites fronterizos de toda experiencia. Las fronteras pensadas casi siempre desde el peligro a los extranjeros son los espacios complejos de los encuentros – desencuentros entre seres y saberes humanos. Lo que nosotros podemos reprochar a esos notables especialistas alemanes, italianos, ingleses y franceses que exploraron e indagaron sobre los orígenes de la humanidad hace más de un siglo, es que no supieron definitivamente ver los límites de sus propias operaciones cognoscitivas y menos aún la funcionalización de esos conocimientos a afirmar una mirada colonial del mundo. Por ello, la filosofía intercultural define como un punto relevante el reconocimiento de los límites culturales y cognoscitivos.

> Las fronteras (culturales) generan así un movimiento dialéctico entre la resistencia y la apertura que se puede considerar como la base experiencial para proyectar un nuevo tipo de universalidad; un tipo de universalidad que llamo intercultural para señalar su novedad porque renuncia a la búsqueda de lo universal mediante imposiciones o expansiones de órdenes particulares, es decir mediante la consolidación de hegemonía en el mundo, para ensayar el logro de lo universal por la vía del crecimiento lento e intenso que implica compartir mundo e historia con los otros sin dejar de ser la memoria que marca nuestra primera salida y orientación en el mundo (Fornet-Betancourt: 2012, p.19).

En este sentido, si uno atiende a varios testimonios de este desencuentro cultural y cognoscitivo entre esa elite científica europea y los intermediarios que tuvieron que utilizar, eso que se llama en el lenguaje de la antropología el/la informante, en varios de estos relatos quedan testimoniados los difíciles encuentros que dejaban entrever parte de la verdad del otro, pero en un contexto donde el precipicio del holocausto estaba ya instalado. En otras palabras, no todo fue desencuentro, pero los encuentros fueron frágiles y muy limitados, y por ello la filosofía intercultural tiene razón al centrarse en esos desencuentros y en las limitadas traducciones: "El punto de partida de la interculturalidad del mundo nos lleva así a la búsqueda de una universalidad con fronteras y en fronteras, aun sabiendo que esas fronteras se presentan con espacios que se redimensionan continuamente por la relación entre sí" (Fornet-Betancourt, 2014, p.68). O dicho de otro modo, el prisma intercultural apunta a un diálogo paciente que no se agota en los intentos fallidos, sino en la perseverancia de saberes que buscan encontrarse:

> Pues la frontera llama a una universalidad que no se construye por movimientos de expansión, ni tampoco de invasión ni de fuga, sino a través del paciente trabajo, en favor de relaciones de cooperación equilibrante… se trata de mantener en lo universal un perfil identificable, ya que de lo contrario la universalidad buscada no pasaría de ser una hibridez anónima (Fornet-Betancourt: 2012, p.79).

En suma, frente al genocidio de los pueblos fueguinos lo que definitivamente faltó al paradigma de la ciencia utilizada es que es la verdadera universalidad es una vocación de toda genuina experiencia humana que se instala en la tensión entre lo propio y lo diferente, a pesar de todo se trataba de un enfoque que partía de la superioridad del europeo:

> El 'llamado a la universalidad' como función de una frontera que está consciente igualmente del valor de su propio perfil, tiene que entenderse como una tarea difícil que implica el desafío que cada 'comarca' constituida revise su orden de relaciones, tanto hacia 'fuera' como hacia 'adentro'. Hablamos, por tanto, de una universalidad que implica la búsqueda del equilibrio difícil y siempre

> inseguro entre la homogeneidad y la distinción, entre la unidad y la diversidad (Fornet-Betancourt: 2012, p.79).

En relación al ejemplo señalado y en una muy apretada síntesis, lo que aparece relevante en esta propuesta de la filosofía intercultural es que sólo a través de las fronteras porosas de lo humano plural es que podemos profundizar y perfeccionar nuestra experiencia de seres humanos singulares abiertos a una humanidad en proceso de maduración de su conciencia. Por esto mismo, sin quedar atrapados en esa tragedia que enluta a la Tierra del Fuego:

> (…) las 'fronteras' son necesarias para que la universalidad sea un verdadero proceso de crecimiento en común en el que, precisamente por ser común, hay espacio y tiempo para el cultivo de los perfiles propios. Las 'fronteras' son los rostros y perfiles o, si se prefiere, la manifestación de la contingencia que necesita toda universalidad que crece sin divorciarse de la contextualidad del mundo (Fornet-Betancourt: 2012: p.143).

LA VIOLENCIA EPISTÉMICA Y LA COLONIALIDAD DEL CONOCER

Se desprendió de la exposición de las perspectivas que abre la filosofía intercultural, la relevancia de las categorías en uso, y esta discusión del ejemplo ligado a los pueblos fueguinos que la pertinente cuestión de la contextualidad y la universalidad es central para avanzar en la crítica intercultural del paradigma dominante de la actual ciencia global que tiene una mirada reducida de los mundos espirituales de las culturas de la Tierra (Tubino: 2016). Esta reducción cientificista del mundo tiene raíces epistémicas porque alude a la famosa distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, que define y justifica el proyecto epistémico que legitima y separa los únicos conocimientos válidos acerca de la naturaleza y la sociedad, y que también tiene un sentido estratégica y funcional para su instrumentalización tecnológica, este predicamento del saber válido no ha sido cambiado desde lo propuesta cientificista funcional a la expansión de los imperios decimonónicos. Dicha interpretación, a pesar de sus modificaciones sigue manteniéndose en realidad en nuestro tiempo ya que asegura el poder del conocimiento científico-técnico para definir lo que es productivo y rentable para los mercados globales. Dicho de otra manera, la matriz de la ciencia hegemónica mundializada por la tecnociencia y el valor que le asigna el mercado a la producción científico-académica, continúa siendo el criterio demarcador de la ecuación saber-poder que se reitera en todas nuestras sociedades. Se trata indudablemente de una violencia epistémica que prosigue a la base de los conflictos epistémicos actuales: "interpretamos esa violencia epistemológica como una situación de desequilibrio que ponen en peligro de desaparición la diversidad cultural e incluso la vida de la tierra" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 99)

Dicha violencia que atravesó las asimetrías entre sociedades civilizadas y primitivas a comienzos del siglo antepasado sigue atravesando globalmente las asimetrías entre culturas, pueblos y sociedades hasta nuestros días, lo que ha sido reiterado por los diversos enfoques y tradiciones del pensamiento crítico. En dicha crítica postcolonial y/o decolonial, no hay duda de que hay una marcada preocupación por la diferencia que en dicho marco cognitivo colonial no cambia lo que ya había sido preparado por el movimiento antimperialista latinoamericano preparado por J. Martí, V. Haya de la Torre y un conjunto de tradiciones elaboradas en el siglo XX. En este punto nodal de las relaciones entre filosofar intercultural y pensamiento decolonial y/o postcolonial, aparece un relevante motivo que se incorpora desde el legado de J. Martí que le ayuda a Raúl Fornet-Betancourt a clarificar este sentido de la universalidad donde puedan coexistir lo particular y lo universal sin subordinación. Citemos lo que expone sobre Martí *in extenso*:

> La universalidad no es ni en el orden de una hegemonía ni el resultado del 'mandato' de una cultura o de un modelo de civilización que asegura su expansión en última instancia en base al poder del dinero y de su aparato militar. Según Martí la universalidad debe entenderse más bien como el proceso histórico contextual de la disposición a la comunicación y, por tanto, también como un proceso de desarrollo de la voluntad política para ordenar las condiciones de vida en la diversidad

> de tal manera que no se construya un mundo global, sino que puedan convivir muchos mundos en equilibrio (Fornet-Betancourt: 2014, p.63).

Y si no queda suficientemente claro, la relación entre universalidad y comunalidad nos agrega:

> De acuerdo con Martí, en consecuencia, la universalidad no puede brotar ni en un orden imperial ni tampoco en la soledad de la autosuficiencia cultural. Comunidad, acompañamiento y solidaridad son pues condiciones históricas que hacen posible el desarrollo de una universalidad para la humanidad de todos los pueblos. Y esto quiere decir que toda referencia a la universalidad pasa por la relación con el otro (Fornet-Betancourt: 2014, p.63).

Estas ideas inspiradas en el ideal de Marti, ayudan a precisar el modo preciso en que la filosofía intercultural de Raúl Fornet – Betancourt liga el nexo entre contextualidad y universalidad, y la sitúa en el marco de una serie de movimientos intelectuales actuales, que han tratado de extremar la posición entre interculturalidad y decolonialidad, y donde no se ve las sinergias como pensares-sentires militantes, que desmantelan el colonialismo presente en el capitalismo cognitivo. No cabe duda que esta visión de la ciencia necesita ser cuestionada desde su base para lograr sopesar los enormes desequilibrios epistémicos y sociopolíticos que produce:

> La interpelación intercultural del complejo científico tecnológico actual quiere de este modo ayudar a provocar una recapacitación en el interior mismo de la cultura dominantes en nuestras sociedades actuales para que se comprenda que el desequilibrio que genera y agudiza con la aceleración de la innovación industriosa es fuente de violencia contra la cultura (propia) de la que viene y pretende continuar (Fornet-Betancourt: 2006, p.101).

En otras palabras, sin una crítica intercultural de la ciencia el mundo que conocemos se hace más inhabitable para los seres humanos y su diversidad, y queda la duda si efectivamente esta naciente conciencia en los medios académicos podría cambiar el destino de una época tecnocientífica.

La discusión acerca de la injusticia epistémica que se ha instalado en estas dos últimas décadas admite así múltiples versiones y matices en el pensamiento crítico actual que ayuda a redefinir la problemática de los contextos de enunciación y que son hoy parte de una discusión filosófica mayor sobre muchas cuestiones ligadas a la posibilidad de afirmar un conocimiento universalizante que asegure la plena dignidad para todas las personas y para todos los pueblos (Olivé: 2004 y Salas: 2019). La pregunta lacerante de la época actual es saber si podemos asegurar espacios para los múltiples mundos en que ha habitado y habita la humanidad y podamos efectivamente contribuir a descifrar las posibilidades de unos nuevos mundos que co-habiten en un genuino diálogo, y donde debiera existir mayor comunicación, interdependencia y posibilidades de un universalismo equilibrado. Nos dice explícitamente sobre este punto:

> Sobre el trasfondo de esta configuración del mundo y de la historia, cuyo dominio actual refleja el impacto planetario que ha tenido y tiene la modernidad capitalista, se comprende entonces que hoy en día la contextualidad y la historicidad de las culturas y sus identidades confronten a éstas, en sus mismos mundos de vida, con el imperativo de la modernización y del desarrollo en su sentido occidental capitalista, y no con el llamado a la universalidad (Fornet-Betancourt: 2014, p.20).

La filosofía intercultural crítica avanza decisivamente en la adecuada búsqueda e indagación compartida sobre las potencialidades humanas de los contextos sociohistóricos y culturales. Se trata de un debate teórico y práctico de proporciones porque así planteado no se trata únicamente de la búsqueda epistémica de la interdisciplinariedad de los fenómenos sociales y culturales, sino que indaga sobre los límites y las eventuales potencialidades críticas de las instituciones para superar los modos hegemónicos del conocer que siguen en un proceso de obliteración de los saberes culturales de los pueblos.

> La filosofía que se articula como expresión de este modo de pensar que, abreviando, podemos llamar 'moderno', genera necesariamente, o sea por necesidad propia de los intereses del conocimiento que persigue, una violencia epistemológica cuya adversidad es de manifiesta agresividad frente a otros modos de pensar y sus modos de entender su función en el mundo (Fornet-Betancourt: 2014, p.130).

Pero la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt no se queda en la denuncia de saberes y prácticas invisibilizadas, sino que apunta a la necesaria transformación sociocultural de los mundos de modo en medio de las asimetrías locales y globales de un mundo en crisis. Se trata entonces de formular la pregunta por la difícil convivencia entre seres humanos, especialmente los indígenas, los migrantes y grupos subalternizados que configuran los nuevos modos de experiencias humanas derrochadas y que se expresan en la resistencia de múltiples movimientos étnicos y sociales.

Son los movimientos postcoloniales y decoloniales que han insistido en esta crítica del eurocentrismo y:

> (…) han procedido a criticar fuertemente esta idea de universalidad proclamada por la modernidad/europea al esconder una clasificación eurocéntrica de la humanidad la cual permanece aún vigente. En una dirección similar, su propuesta filosófica también ha efectuado varias críticas a la idea de una universalidad abstracta promovida por occidente, contraponiendo a ésta la idea de una universalidad temporalmente pluralista' o bien de una universalidad sin firma (Fornet-Betancourt: 2012, p.130).

Esta idea es aceptada por Raúl Fornet – Betancourt con algunos matices de lo que implica una universalidad sin firma:

> (…) he propuesto por mi parte entender la interculturalidad como un movimiento de participación creciente en procesos de universalización; un movimiento lento y paciente porque en él ninguna cultura 'certifica' con su firma lo que es universal, pero sobre todo porque implica ir naciendo a nuevas posibilidades y con ello a continuar tareas de discernimiento sobre lo que realmente nos hace mejorar como humanidad (Fornet-Betancourt: 2012, p.130).

En este punto, junto con compartir varios aspectos comunes, hay diferencias en la apreciación general que es preciso tener en cuenta[5].

Esta figura de la universalidad sería, desde mi punto de vista, la respuesta adecuada a las exigencias de justicia cultural que se articulan hoy con toda claridad en el diálogo intercultural. Hay que hacerse cargo, sin embargo, de que la configuración de la universalidad en esta perspectiva implica, para los seres humanos y las culturas que aceptan tal desafío, una consecuencia clara: la de renunciar a la posible tendencia a hacer para sí mismos tan firme el proceso de universalización que lo puedan firmar y respaldar en todo su curso con su signatura. Pero no se trata de tener, mejor, detener lo universal como algo propio, sino que lo que está en juego es más bien la posibilidad de una universalidad que porta y soporta la alteridad, y que por eso puede seguir su curso sin ser identificada por una firma determinada (Fornet-Betancourt: 2014, p.70).

Dicho de una manera más enfática:

> (…) la universalidad se busca en verdad como un camino posible para que el ser humano se acerque a la integridad de su humanidad. Con otras palabras. La Universalidad que brota dialogalmente de la pluralidad y para la pluralidad, no es una meta sino un método para la totalización abierta de las experiencias humanas y, con ello, también para el perfeccionamiento de los seres humanos" (Fornet-Betancourt: 2014, p. 70).

[5] Para ello sería preciso un estudio particular de su importante artículo acerca del movimiento antiimperialista en América Latina, 2017, pp. 77-119, y los topícos señalados en dos entrevistas donde aparece esta discusión, una con D. Beriso y F, Guliano, en 2016, 139-154, y otra con M. Díaz y C. Pescador, 2012, pp.121-143. Sobre esta misma discusión ver también la discusión con M. Maesschalck, en el número especial Reconocimiento, Justicia y Derecho esta misma *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 93, 2021.

CONCLUSIONES

Todo lo que llevamos declarado en la potente discusión anterior ya nos permite recapitular, de un modo sucinto, que la cuestión de la contextualidad y de la universalidad en la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt no es un asunto meramente epistémico al modo como lo ha considerado la filosofía de la ciencia, y si se quiere decir más claro aún, lo que se busca es un concepto no eurocéntrico que permita fundamentar una crítica intercultural del totalitarismo de una epistemología científica abstracta, que no ha logrado conectarse con la experiencia humana. Tal como lo afirma:

> Suponemos, en primer lugar, que el orden del saber que llamamos orden epistemológico no agota el ámbito cognitivo humano. La epistemología no es la medida ni el ideal único del conocimiento humano. Dicho en otros términos: Suponemos que no todo saber o, mejor dicho, conocimiento es 'ciencia', sobre todo cuando se toma este término en su acepción hegemónica actual que lo limita por lo general a la connotación del nombre inglés de 'science' (Fornet-Betancourt: 2017, p.26).

Esta referencia a la nomenclatura inglesa es interesante ya que una parte importante de esa reducción del mundo proviene de una hegemonía de dicha lengua no sólo en el campo del conocimiento científico sino de la expansión de un modelo del capital internacional expandido a través de *The One World*. Frente a ese mundo y pensamiento único, lo que enseñan estos textos citados se reduce a la siguiente afirmación medular: "La verdadera intención de la crítica intercultural es mostrar que, como ciencia, es pobre; que como moderna es excluyente, y que como europea es reduccionista" (Fornet-Betancourt: 2017, p.37).

En otras palabras, el principal aporte de la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt radica en profundizar la génesis de los conocimientos en una clave existencial, lo que implica que el ámbito del conocimiento no se puede desligar de las propias formas de vida, y de las vivencias humanas. Esta idea supera el concepto eurocéntrico de epistemología ya que permite elucidar el carácter local y arraigado del conocimiento, lo que definitivamente está lejos de entenderse en esta racionalidad científica como parte de una cultura determinada, la moderna. Como lo dice con énfasis:

> ¡O sea que en este debate se tendría que ir más allá de las demandas de un 'equilibrio epistemológico' o de la 'justicia epistemológica', como nosotros mismos hemos reclamado en otros lugares! Suponemos, por tanto, y en resumen, que hay que ser más radicales en el planteamiento y poner en cuestión la pretensión de universalidad incontestable del concepto mismo de epistemología para ver no solo la carga de eurocentrismo que refleja sino para destapar también la violencia que implica y la humillación que significa para otros conocimientos (Fornet-Betancourt: 2017, p.27).

Eso ha quedado claramente reflejado en el ejemplo del paradigma naturalista frente a la vida de los Pueblos fueguinos.

En resumen, la filosofía intercultural pretende superar un concepto de ciencia que se definió en una forma abstracta y descontextualizada. El principal error de lo que denominamos eurocentrismo radica en haber expandido los conocimientos tecnocientíficos suponiendo que ello es parte de una civilización que se ha pretendido universal. Lo que busca la filosofía intercultural es mostrar este reduccionismo que proviene de las epistemes de los dos últimos siglos, y propone otras matrices cognoscitivas a partir de las formas de saber y de las vivencias de las experiencias humanas expresadas en sus tradiciones culturales. No se trata sólo de pluralizar el conocer, sino de una apertura genuina a las otras formas de conocimiento no reducibles a las científicas.

> Y se nos permitirá añadir que con este cuestionamiento del concepto de epistemología como un concepto colonizador nos ponemos alerta también contra la posible trampa que puede conllevar el intento de renovarlo tratando de pensarlo más pluralmente. Pluralizar este concepto puede ser también un esfuerzo engañoso, si su pluralización se sigue pensando desde el horizonte de la misma cultura científica que lo ha expandido. De modo que epistemologías alternativas podrían resultar igualmente colonizadoras (Fornet-Betancourt: 2017, p.27-28).

Dicho de otro modo, más estrictamente filosófico sin cuestionar la racionalidad moderna de fondo donde la reducción del mundo va asociada a su manipulación no hay posibilidad de encontrar lugar a esos mundos:

> Pues el fundamento y la motivación de la crítica intercultural se alimenta de la idea de que la hegemonía epistemológica es una construcción y, que como toda construcción de hegemonía, hay reducción, estrechez de mira, dominio y exclusión. Y ello no sólo de los saberes de aquellos 'otros' pueblos que no pertenecen al mismo ámbito cultural, sino también de cara a la disidencia epistemológica interna (Fornet-Betancourt: 2017, p.36).

En esta filosofía, la crítica intercultural de la episteme hegemónica va en paralelo a una crítica de la modalidad socioeconómica de una sociedad definida por el consumo, donde la expansión del modelo neoliberal prepara y redefine un mundo homogenizante basado en necesidades superfluas e innecesarias que nunca podrían ser universalizadas para todos los seres humanos. Este conjunto de cuestiones ligadas a la epistemología instrumental se une a un tipo de sociedad predominante, de manera tal que las unidimensionales formas de conocimientos legitimados están basando a las formas de vida legitimadas. Así, la filosofía intercultural pone las bases de una compleja controversia acerca del valor epistémico de la filosofía europeísta y de las ciencias y propone formas sociales del conocer que no se rigen por los parámetros de las instituciones académicas que difícilmente darían cuenta de las formas de conocimientos y saberes culturales de los pueblos. Tales trabajos académicos requieren hoy asumir las exigencias de la acreditación nacional e internacional que el sistema universitario acepta, pero que hasta hoy no impide profundizar las asimetrías culturales, y el estudio crítico de las relaciones del estado con los pueblos indígenas. La certificación lograda por los programas de postgrado –pautas que son derivadas por lo general de un paradigma de la ciencia hegemónica- no anula las posibilidades de llevar adelante la crítica intercultural, y avanzar en otros presupuestos ético-políticos que asumen las difíciles vicisitudes conflictivas de la producción del conocimiento en los territorios interétnicos del Sur. Si se trata por tanto de avanzar en nuevos procesos reflexivos que "encorazonan" los pensares y sentires interculturales, los espacios académicos ayudan también a proseguir rearmando un razonable pensamiento crítico, intercultural y decolonial. Pero no se trata solamente de estudios, pues se necesita un actuar también comprometido y militante, que brota de los contextos asimétricos de poder y de las luchas sociales para cuestionar la ampliación unidemsional del capitalismo cognitivo global en todas las sociedades, las centrales y periféricas, y abrir así nuevas utopías de la solidaridad de y entre las universidades y los Pueblos de la Tierra. En un texto publicado en el 2014 se lee la divisa propia de esta filosofía:

> La filosofía intercultural en América Latina centrará su desarrollo en la fundamentación de una perspectiva intercultural crítica, con clara orientación normativa y vinculada a las demandas de justicia cultural de los pobres y de las culturas negadas…quiere contribuir a equilibrar la humanidad en su pluralidad espiritual y real. Su demanda de justicia epistemológica no se puede disociar por ello del reclamo de la justicia social, política, económica y cultural (Fornet-Betancourt: 2014, p.98).

En suma, estos nuevos enfoques críticos, interculturales, decoloniales y/o postcoloniales, que se integran y surgen experimentalmente en algunas instituciones académicas son cada vez más inter y transdisciplinarios, y refieren pertinentemente a una revisión de los currícula en una academia moderna sostenida en crisis epistémicas reiteradas desde hace mucho más de un siglo. El pensar intercultural definido por una revisión intercultural de la filosofía y de la renovación epistémica de las ciencias sociales y humanas como de las filosofías y teologías contextuales, ofrece nuevas posibilidades teóricas y prácticas para iniciar procesos de transformaciones y de renovación de las instituciones educativas. Los trabajos de nuestros estudiantes y las investigaciones que hacemos, en un nivel ciertamente piloto, en los programas de postgrado en estudios interculturales, han ido confluyendo en aportes pertinentes en un amplísimo conjunto de miradas y aproximaciones contextualizadas acerca de la diversidad cultural, de las asimetrías y de los conflictos que impiden el encuentro entre seres humanos y sus arraigos culturales desafiados hoy por la homogenización. Todo ello ha permitido expandir, consecuentemente, el lenguaje multicultural, intercultural y decolonial a las diversas esferas de la vida social en los territorios interétnicos del Sur, y que incluye un cuestionamiento a los mismos Estados como acontece con la Convención Constituyente en Chile. En este contexto específico, consideremos con esperanza algunas modificaciones que van aconteciendo en las instituciones y en sus

políticas, lo que va ampliando una transformación de las prácticas filosóficas y del enraizamiento del pensar con los movimientos sociales y étnicos. Esto es un tímido avance de las universidades para asumir los desafíos de este tiempo.

En definitiva, al insistir en que el aporte más relevante de este prolífico filósofo cubano-alemán no sólo refiere a una reflexión situada al interior del quehacer filosófico y teológico por cuestionar la primacía de una visión filosófica academicista y occidental, sino que incorpora una peculiar consideración antropológica y sapiencial que fecunda la experiencia social y humana al conjunto de las investigaciones teoréticas de ciencias sociales y humanas, y en particular contribuye a definir el enorme valor de los saberes espirituales en este momento de la humanidad, en la que se manifiesta una aguda revalorización de los lazos valóricos de las comunidades y los arraigos propios de los seres humanos, de sus saberes y prácticas y de las esperanzas de la vida del espíritu en medio de un mundo cada vez más individualista, maquinal e instrumental. En fin, estas palabras no son ya simplemente una posición filosófica, sino que refieren a una opción por pensar en una comunidad de investigación, cordial y solidaria, pero donde prima entre los equipos de trabajo la discusión rigurosa y profunda que evita las polémicas estériles y practica la acogida personal, lingüística y cultural.

Por último, lo que nos deja este prisma que reduce el magisterio único de la ciencia unificada, y nos abre a un modo de pensar que va más allá del paradigma de la ciencia hegemónica, que consiste en retomar otro destino de la razón. Se trata así de una suerte de *esjatón*, algo como una:

> (…) aventura de un pensar que hace razón al camina, entendiendo ese hacer razón como un proceso de universalización que va haciendo posible precisamente la articulación de discursos compartidos de un pensar cada vez más consciente de que los muchos lugares de asiento de la humanidad le sirven también de dirección para dar las señas de su origen (Fornet-Betancourt: 2006, p.59).

Ese espíritu de búsqueda es el que encarna hoy la necesaria investigación intercultural/decolonial en nuestros territorios interétnicos del sur de América.

Si queremos decirlo de un modo mucho más estimulante y positivo, se puede concluir que a lo que nos abre la vocación propia de un filosofar intercultural, es a la:

> Substitución de la idea del mundo como un cosmos que puede sentirse universal porque refleja el equilibrio de los elementos diversos que lo componen, es decir, de la idea del mundo como armonía de diversidades, por la idea de un mundo global en el que el crecimiento de lo global es directamente proporcional con la pérdida de diversidad y de armonía o, si se prefiere, con la monotonía del único ritmo que se admite para marcar el compás de la historia de la humanidad, a saber, el de la cosmovisión neoliberal" (Fornet-Betancourt: 2006, p.69).

En otras palabras, la promesa de la filosofía intercultural que compartimos es "la esperanza de vivir en un mundo pluriverso que armoniza tiempos y espacios diferentes sin tener que someterlos a un ritmo único" (Fornet-Betancourt: 2006, p.71).

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTSEN T. & ZUCHEL L. (2019). "Aportes a la filosofía intercultural desde una revisión crítica al concepto de Rakiduam mapuche", *Veritas*, (43), Agosto, Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso, Valparaíso, pp. 69-85.

BONILLA, A. (2017). "Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina", en: *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría política de Axel Honneth*, Saurwald G. y Salas R. Zürich. pp. 81-92.

DIAZ, Z. (2020). *Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*. Universidad de los Andes, Venezuela.

FORNET-BETANCOURT, R. (2003). *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2012). *Interculturalidad, crítica y liberación*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). *Justicia, restitución, convivencia*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2016). *Filosofía y Espiritualidad en Diálogo*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2018). (Ed.), Bildung, Espiritualität, und Universität. Verlag Mainz, Aachen.

OLIVE L. (2004). *Interculturalismo y Justicia Social.* UNAM, México.

PIZZI, J. (2018). "Esferas del reconocimiento intersubjetivo: El pensar latinoamericano desde un sistema-mundo abierto a la interculturalidad", *Filosofia Da Informação*, 4 (2), Legeion, Río de Janeiro, pp. 17–30.

SALAS R. (2021). "Poderes y Asimetrías Globales. Aclaraciones sobre la metáfora de la traducción como modelo teórico-práctico en filosofía política", *Utopía y Praxis latinoamericana*, 26 (93), Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 300-312.

SALAS, R. (2018). "Justicia cognitiva, espiritualidad de protesta y estudios interculturales en el Wallmapu". En Fornet-Betancourt (Ed.), Bildung, Espiritualität, und Universität. Verlag Mainz, Aachen, pp. 177-192.

SALAS, R. (2019). "Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas", *Estudios Políticos*, (55), Mayo-Agosto, Universidad de Antioquia, Medellín, pp. 163-181.

SALAS, R. (2021) "Contextos asimétricos de poder, experiencias de injusticia y sufrimientos sociales", *Revista Stultífera*, 4 (1), Mayo, Universidad Austral de Chile, Puerto Montt, pp. 15-38.

SALAS. R. "Problemas y perspectivas del diálogo intercultural como una filosofía y teología prácticas", *Actas Teológicas*, 22 (2017), Universidad Católica de Temuco, Temuco, pp. 17-39.

TUBINO, F. (2016). *La interculturalidad en cuestión.* Fondo Editorial de la PUCP, Lima.

VALDES C. (2017) (ed.). *Posibilidades y utopías… Hacia una universidad intercultural*. Ediciones UCSH, Santiago de Chile.

ZUCHEL L. & Al. (2019*). Reconocimiento e Interculturalidad*, Viña del Mar. Ediciones Universidad Federico Técnica Santa María.

ZUCHEL L. & HENRIQUEZ n. (2020) "Una crítica a la interculturalidad desde la interculturalidad crítica". *Hermenéutica Intercultural*, (33), Enero-Junio, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, pp. 85-103.

BIODATA

Ricardo SALAS ASTRAIN: Chileno, Dr. en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (1989) con una tesis sobre Hermenéutica y lenguaje religioso mapuche, investigador titular del NEII y Director del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. Líneas de investigación: ética intercultural, pensamiento crítico y teorías del reconocimiento y de la justicia. Ha publicado dos libros: *Lo Sagrado y lo Humano*, (1996) y *Ética Intercultural*. (2003). Ambos en e-books en portugués en Editora Oikos, 2020, y ha sido editor de varios libros colectivos, entre los que se cuenta *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 2005, 3 tomos.


ESTUDIOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091095
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La barbarie del progreso. Violencia epistémica y filosoficidio de occidente contra cosmo-espiritualidades indígenas

Progress as barbarism. Epistemic violence and philosophicide of the West against indigenous Cosmo-Spiritualities

Josef ESTERMANN
http://www.orcid.org/0000-0002-2325-1932
josefestermann@hotmail.com
Universidad de Lucerna, Suiza

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091095

RESUMEN

En el presente trabajo, el autor somete la narrativa de la “interculturalidad” a una crítica desde una perspectiva intercultural, invocando el potencial crítico de la filosofía intercultural en contraste a una “interculturalidad” culturalista light. Como trasfondo de este análisis sirve la violencia epistémica ejercida por Occidente en los campos del saber, de la ciencia y de la educación. Esta violencia se hace notar, en especial, en el caso de la filosofía, llevando a una suerte de “filosoficidio” respecto a filosofías indígenas como la andina en el caso de Abya Yala. El trabajo concluye con algunas pautas para los retos que debe enfrentar una filosofía intercultural crítica en el siglo XXI.

Palabras clave: intercultural; filosofía andina; epistemicidio; filosoficidio.

ABSTRACT

In this paper, the author subjects the narrative of "interculturality" to a critique from an intercultural perspective, invoking the critical potential of intercultural philosophy in contrast to a culturalist "interculturality" light. The background of this analysis is the epistemic violence exercised by the West in the fields of knowledge, science, and education. This violence is particularly noticeable in the case of philosophy, leading to a sort of "philosophical homicide" (philosophicide) with respect to indigenous philosophies such as the Andean one in the case of Abya Yala. The paper concludes with some guidelines for the challenges that a critical intercultural philosophy must face in the XXI century.

Keywords: intercultural; andean philosophy; epistemicide; philosophicide.

Recibido: 22-04-2022 ● Aceptado: 01-08-2022



INTRODUCCIÓN

En su obra "Totalidad e Infinito" de 1961, Emmanuel Lévinas advierte en la "Presentación" que es de suma importancia de tener mucho cuidado de no "hacerse el tonto útil de la moral" (Lévinas: 1977, p. 3)[1]. Lo que el filósofo de la eticidad por excelencia dice de la "moral", la Filosofía Intercultural puede decir de lo "cultural": Que no seamos los tontos útiles del discurso intercultural, proponiendo y haciendo filosofía en clave intercultural. Después de más de treinta años de camino recurrido, la Filosofía Intercultural -al igual que tantas corrientes emancipadoras y progresistas- se ve frente al "secuestro" no solamente por una filosofía posmoderna "culturalista", sino por el mismo capitalismo neoliberal que ha "descubierto" la interculturalidad como una veta del saber "universal" para ser explotada y apropiada.

Lo que ocurría a pesar de la advertencia de Lévinas con lo "ético" —la absorción de lo ético por la economía— y lo que ocurre en la actualidad con la "ecología" y la "sostenibilidad", también está a punto de pasar con lo "intercultural". La mega-máquina mediática y digital del neoliberalismo capitalista pretende absorber el concepto inicialmente crítico de la "interculturalidad", para fines de mercadeo y globalización del modelo occidental de saber y poder. En este afán, no se preocupa mucho por las diferencias sutiles entre "multiculturalidad" e "interculturalidad", tal como, por ejemplo, la empresa de moda Benetton *(United Colors of Benetton)* o la transnacional Coca-Cola *(Be Open Like Never Before)* sugieren. Lo "intercultural" (en un sentido posmoderno) se ha puesto de moda.

LA RECUPERACIÓN DEL POTENCIAL CRÍTICO Y ANTI-SISTÉMICO DE LA INTERCULTURALIDAD

La Filosofía Intercultural surgió en América Latina como una continuación y renovación creativa de la Filosofía de la Liberación, tomando en cuenta el "giro hermenéutico" a raíz del Quinto Centenario de la Conquista de 1992. En otras partes del mundo, la filosofía en clave intercultural tenía otros antecedentes, por ejemplo, en la India los "estudios subalternos", en Europa la filosofía comparativa y en EE. UU. las teorías posmodernas. Aunque diferentes líneas de pensamiento intercultural se hayan cruzado a lo largo de estos últimos treinta años, se puede apreciar dos "paradigmas" o corrientes de la Filosofía Intercultural: uno que se apoya en la idea de la "diversidad" y plantea fuertemente el tema de la "identidad", en un ejercicio de comparación entre distintas tradiciones filosóficas[2], el otro se basa en la idea de la "asimetría" entre culturas como expresión de desigualdades e injusticias a nivel global.

Por la constelación global de las relaciones de poder a nivel económico, político y simbólico (medios de comunicación, marketing), el primer paradigma viene imponiéndose con un ímpetu cada vez mayor como el dominante en sectores de la estética, política y de las ciencias de la representación simbólica (etnología, teología, ciencias religiosas, arte etc.). El resultado es muchas veces una absorción del potencial crítico y emancipador por la misma monocultura "global", la crítica y oposición contra la cual han sido el motivo para el surgimiento del tema de la "interculturalidad". No es casual que, en los debates políticos, el discurso "intercultural" se reduce a un discurso sobre el multiculturalismo y sus desafíos en países de recepción de migrantes.

Para que la Filosofía Intercultural no se convierta en el "tonto útil" del multiculturalismo y de una estética posmoderna de la "indiferencia" *(anything goes)*, es imprescindible recuperar el potencial crítico y anti-sistémico del tema de la "interculturalidad". Y esto implica apostar por el segundo paradigma de la Filosofía Intercultural que se viene cultivando, sobre todo -pero no exclusivamente- en América Latina, es decir una interculturalidad en clave emancipadora, liberadora y crítica. Con esta opción, la Filosofía Intercultural se distancia claramente de una posmodernidad *light* y apuesta más por una transmodernidad y la posibilidad de

---

[1] El original francés lleva el título *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* y fue publicado por la editorial Nijhoff en La Haya. La cita en francés: *qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale*. (3)

[2] Ver la obra «clásica» de este paradigma en Mall: 1995. Cf. También Yousefi: 2005.

mantener y profundizar el discurso de la "justicia" e "inclusión", a pesar de formar parte de un "metarrelato" deslegitimado por gran parte de la Academia.

Esta vuelta o recuperación implica, al mismo tiempo, una ampliación o profundización en dos sentidos. Debe de incluir el discurso "decolonial" como momento analítico trascendental para el siglo XXI, por una parte, y establecer polílogos verdaderos y de modo simétrico con filosofías y saberes indígenas, por otra parte. Esto no quiere decir que se abandone el camino recorrido por la Filosofía de la Liberación ni el análisis de poder y dependencia tal como proponen la Teoría de Dependencia y el marxismo. Más bien al contrario: se trata de una ampliación de la crítica sociopolítica y económica a un nivel de la representación simbólica y de las epistemologías (producción de conocimiento). La globalización neoliberal en curso repite a grandes rasgos los mecanismos del colonialismo europeo de la Modernidad occidental, sólo en forma más sutil y menos marcial, pero por ello no menos efectivo ni devastador para sociedades y culturas "dependientes". Este tipo de "neocolonialismos" en perspectiva epistémica, simbólica y mediática forma el fundamento "ideológica" para la (neo-) colonización real en términos de poder económico, político y militar.

Sin embargo, hay que tener cuidado en no abrazar sin reparos las teorías decoloniales y poscoloniales como si tuvieran la clave para una interculturalidad crítica. Respecto a la cuestión de la crítica a estructuras y momentos coloniales y neocoloniales, podemos apreciar también dos vertientes bastante distintas. La divisoria de aguas es prácticamente la misma como en el caso de la "interculturalidad": hay una tradición anglosajona-europea que habla de "estudios poscoloniales" *(postcolonial studies),* y existe una tradición latinoamericana que más bien habla en términos de "estudios decoloniales", "decolonialidad" y "decolonial". Aunque parezca una cuestión de etiqueta y de nomenclatura, es mucho más que esto.

Los "estudios poscoloniales" surgieron en contextos de una reciente descolonización política formal como en la India y se basan en los "estudios subalternos" (Gayatri Spivak); el pensador poscolonial *avant la lettre* es el palestino Edward Said con su obra "Orientalismo" de 1978 (Said: 1978; 1997; 2003) que abre el debate sobre el eurocentrismo y la percepción del "otro" por una civilización occidental dominante. Por mediación de pensadores de la India (Guha, Spivak, Bhabha), los estudios poscoloniales se extendieron a Estados Unidos y Europa (Stuart Hall) y tenían mucha repercusión en la crítica literaria, la sociología y la antropología. Los estudios poscoloniales no se refieren sólo a la fase de descolonización (política), aunque el término "poscolonial" se utilizara inicialmente en este sentido, sino que deben situarse en el contexto de la posmodernidad (europea) y del posestructuralismo. El sufijo "post" denota todos los periodos en y después de la colonización y también incluye contextos que formalmente no fueron afectados ni determinados por la colonización europea moderna.

En cierto sentido, el enfoque "postcolonial" (similar al feminista o intercultural) es un enfoque transversal que incluye todos los ámbitos de la vida humana y todos los contextos culturales. Para la tradición angloamericana -que, sin embargo, también predomina en Europa-, el par binario de opuestos Occidente-Resto o "*the West and the Rest*" (Hall: 1996)[3] y, por tanto, la crítica al "eurocentrismo" están en primer plano. Como mencionamos ya, los estudios poscoloniales están estrechamente vinculados a los llamados estudios subalternos (Spivak) y, en Estados Unidos, a los estudios críticos de la blancura *(Critical Whiteness Studies)*. Conceptos importantes de los estudios poscoloniales son la "hibridez" (nuevas formas transculturales), la "liminalidad" (intersticios culturales) y el "mimetismo" (apropiación por imitación), mientras que los temas de la asimetría cultural, económica y mediática siguen siendo ampliamente ignorados o invisibilizados.

Los "estudios decoloniales" se remontan a la obra "Los condenados de la tierra" de Franz Fanon de 1961 (Fanon: 1961; 2002), oriundo de la isla caribeña de Martinique (Martinica) que plantea la persistente opresión de la población anteriormente colonizada mediante nuevas formas de "colonialismo". En 1992, el sociólogo peruano Aníbal Quijano publicó un texto de referencia sobre el tema "colonialidad y modernidad/racionalidad", en el que ve la continuación de la colonización de toda la Tierra por parte de "Occidente" en la universalización de la racionalidad occidental típica y, por tanto, de sus formas de conocimiento y de producción de conocimiento, acuñando la expresión "colonialidad del poder" (Quijano: 1992; 2000, p.246). La tarea de la

[3] Véase también Ferguson: 2011.

"crítica decolonial" consiste en descubrir las capas profundas de la dominación colonial en el sentido de la "violencia epistémica" (Chakravorty: 1988) e iniciar una descolonización epistemológica integral que afecte tanto a la ciencia como a la cultura, la política y el derecho.

El planteamiento de Quijano fue retomado y desarrollado posteriormente sobre todo por el literato argentino Walter Mignolo (enseña actualmente en la Universidad de Duke), el filósofo de la liberación argentino-mexicano Enrique Dussel y el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. En América Latina se habla del "sistema-mundo" (Wallerstein) como epítome de la hegemonía colonial globalizada de una supuesta ideología, epistemología, economía y geopolítica única. Esto va acompañado de una visión "binaria" del mundo, que se basa en el esencialismo occidental y su lógica bivalente y que divide el mundo entero en mujeres y hombres, negros y blancos, homosexuales y heterosexuales, indígenas y no indígenas, *West and Rest* (Occidente y Resto), y, por tanto, excluye a priori los espacios intermedios ("liminalidad"; "hibridez") o, en el mejor de los casos, los considera inferiores.

Para la "colonialidad del conocimiento", esto significa que las formas no occidentales de conocimiento, sus filosofías, espiritualidades, teologías y contextos de significado son degradados irrespetuosamente a "conciencia religiosa", "intentos mitológicos de explicación" o "sabiduría popular", y la *episteme* occidental es hipostasiada como la única fuente de significado. Para el enfoque "decolonial" son importantes las asimetrías culturales y de civilización, la cuestión del poder y la conexión con la liberación concreta (y, por tanto, la Teología y Filosofía de la Liberación)[4]. Los estudios decoloniales pretenden ir más allá de una interculturalidad *light* y de un mero multiculturalismo, cuestionando el orden simbólico como manifestación de relaciones de poder.

Mientras que este poder en tiempos coloniales fue bastante manifiesto y podía ser identificado con el "poder colonial" y su capital simbólico, en tiempos poscoloniales y neocoloniales, el análisis de poder y de la "colonialidad" resulta mucho más difícil. Mientras que en otros contextos como en la India, este análisis subraya la subalternidad y las estructuras coloniales persistentes en las sociedades actuales, las teorías decoloniales latinoamericanas hacen hincapié en la producción de saberes, en el dominio de ciertas epistemologías, en la interiorización de valores coloniales y en el blanqueamiento simbólico y mental como elementos de colonización. Formalmente, vivimos en América Latina desde hace doscientos años en condiciones poscoloniales, pero aun así arrastramos muchos elementos del dominio colonial en nuestro sistema legal *(lex romana)*, educativo (concepción bancaria), político (caudillismo), económico (extractivismo) y religioso. Es más: el colonialismo viene recrudeciendo en las últimas décadas como una forma de enajenación voluntariamente asumida. Hay malas lenguas que dicen que Miami es la capital clandestina del Perú o de Cuba, pero tal vez no sean tan malas como el neocolonialismo real que nos toca vivir.

La Filosofía Intercultural crítica (de cuño latinoamericano) intenta articular la tradición de la Filosofía de la Liberación, el diálogo o polílogo intercultural y los estudios decoloniales de tal manera que se logra recuperar el potencial crítico y anti-sistémico del pensamiento intercultural en contra de su "secuestro" por el *mainstream* neoliberal posmoderno que no es otra cosa que una reedición de un occidentocentrismo neocolonial. Raúl Fornet-Betancourt, uno de los iniciadores del pensamiento intercultural en la filosofía, considera el movimiento antiimperialista en América Latina como precursor del pensamiento decolonial, pero sin caer en los espejismos posmodernos de este en diferentes autores/as (Fornet-Betancourt: 2017). En América Latina, el pensamiento decolonial fue desarrollado, sobre todo, por el Grupo "Modernidad/Colonialidad" de (mayoritariamente) cientistas sociales, la voz principal del llamado "giro decolonial". Aparte del recientemente fallecido Aníbal Quijano pertenecen a este grupo Walter Mignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao Montes, Edgardo Lánder, Nelson Maldonado, Catherine Walsh y, como único filósofo, Enrique Dussel.

---

[4] Para una buena vista panorámica de los estudios decoloniales: Castro-Gómez y Grosfoguel: 2007; Grupo de Estudios sobre Colonialidad: 2012; Restrepo: 2012.

LA VIOLENCIA EPISTÉMICA DE OCCIDENTE

Para abordar la postura hegemónica de la filosofía occidental en relación con filosofías "subalternas" (o, mejor dicho: "subalternizadas") como las indígenas de *Abya Yala*, quiero profundizar un concepto específico desarrollado por los estudios decoloniales, es decir el concepto de la "violencia epistémica" y el concepto correspondiente del "epistemicidio". Se refieren al tipo de "colonialidad" que comúnmente se conoce bajo el título de "colonialidad del saber" que tiene que ver, en contraste con la "colonialidad del poder"[5] y "colonialidad del ser" (Maldonado: 2007), con la producción, difusión, aplicación y valoración de conocimientos.

La "violencia epistémica" es un concepto acuñado por la crítica literaria y feminista hindú Gayatri Spivak en el artículo *Can the subaltern speak*? de 1988[6] y adaptado del concepto de la "violencia simbólica" de Pierre Bourdieu (Bourdieu y Passeron: 2001)[7] a la situación de grupos subalternos, incluyendo la de las mujeres. Según Spivak, la "violencia epistémica" consiste en el proceso colonial de "subalternizar" el conocimiento colonizado "como 'conocimiento subyugado', un conjunto total de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para su tarea o insuficientemente elaborados: conocimientos ingenuos, localizados en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o cientificidad" (Spivak Chakravorty: 2003)[8].

En el mundo anglosajón, este concepto *(epistemic violence)* ha tenido mayor repercusión en la comunidad negra y afro; una de las representantes más destacadas es la filósofa feminista afroamericana Kristie Dotson (Dotson: 2011)[9]. Para el contexto latinoamericano, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha profundizado el concepto (Castro-Gómez: 2000), mientras que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ha sido uno de los pioneros en plantear la cuestión decolonial de la epistemología, en general, y la "colonialidad del saber", en particular, como herramientas importantes para entender la manera de cómo sigue funcionando el colonialismo más allá de la colonia. La violencia epistémica sería, de acuerdo con este concepto, la perpetuación del colonialismo con otros medios más sutiles y sofisticados que su forma "clásica" de los siglos XV a XX.

De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos existen cinco modos de discriminación epistemológica que resultan en la producción de ausencias o de no existencias en el "otro" o la "otra": el/la ignorante, el/la retrasado/a, el/la inferior, el/la local/particular y el/la improductivo/a o estéril.[10] Lo "colonial" o "neocolonial" se extiende mediante la negación (parcial) de la persona o nación colonizada de ser sujeto epistémico y productivo, y de asegurarse como "letrado/a", "avanzado/a", "superior/a", "universal" y "productivo/a". Moira Pérez amplía el concepto a cualquier régimen "colonial" y "neocolonial" para indicar el soporte ideológico del complejo de la tecnociencia dominante: "la violencia epistémica en tanto fenómeno estructural es un soporte clave, aunque poco reconocido, de sistemas de privilegio tales como el racismo, el sexismo y el cisexismo, que se fortalece con su propia imperceptibilidad" (Pérez: 2019, p.82).

En tiempos coloniales, la violencia epistémica servía de justificación ideológica de la "superioridad" de la ciencia y tecnología occidental-europea, y, en el plan filosófico, de la exclusividad del carácter filosófico del pensamiento de los colonizadores. Mediante el mecanismo de "otrear" *(othering)* a la población indígena conquistada y colonizada, se la etiquetaba de "bárbara", "iletrada", "pagana" e "ignorante", según el aspecto por realzar. Y a través de procesos de negación, compartimentalización, paralelismo y adaptación, se pretendía mantener la supremacía o inclusive exclusividad del conocimiento dominante de Europa. Este proceso conllevaba un verdadero "epistemicidio" (Sousa Santos: 2017), una extirpación de conocimientos milenarios autóctonos y la pérdida prácticamente total de "saberes tradicionales" indígenas. Se trata

---

[5] Este concepto fue acuñado por Aníbal Quijano (Quijano: 1992; 1998) y se refiere a la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista en la época llamada "moderna".
[6] Spivak Chakravorty no sólo se basa en el concepto de la "violencia simbólica" de Bourdieu, sino también en el análisis de Michel Foucault sobre el nexo entre conocimiento, poder y el control social.
[7] El original apareció en 1970 bajo el título "Fondements d'une théorie de la violence symbolique" en: Bourdieu y Passeron: 1970.
[8] Se trata de una traducción del artículo mencionado de 1988.
[9] Para América Latina, cf. Bidaseca y Vázquez: 2011.
[10] Cf. Sousa Santos: 2009; 2010a; 2010b.

esencialmente de la destrucción de conocimientos, saberes y culturas que no sabían o querían asimilarse a la cultura occidental blanca, y parte de ello son las filosofías indígenas.

Mientras que en la época colonial el "epistemicidio" se llevó a cabo de forma brutal y a *manu militari*, en la época poscolonial (que es al mismo tiempo neocolonial) las tendencias epistemicidas se manifiestan de manera mucho más sutil y bajo el manto de la "progresividad" y el "desarrollo". La tecnociencia occidental es el primer actor de la violencia epistémica, imponiendo a todo el mundo los estándares de la "Academia" y exportando el modelo europeo y estadounidense de desarrollo y progreso a otros contextos. Las universidades y los medios de comunicación de masas son actualmente los principales motores de la "universalización" del ideal científico y de la epistemología única occidental. Esto significa, para los saberes y epistemologías "otros", que cualquier saber, conocimiento y tecnología que no se adecúa a los estándares de la tecnociencia occidental, es considerado folclore, cosmovisión, paraciencia o simplemente mitología. En el caso de la filosofía, se desvirtúa cualquier intento de elaborar filosofías indígenas no-occidentales como "romanticismo" y "atraso".

La violencia epistémica de Occidente se manifiesta en la dinámica de elevar ciertos "dogmas" o "axiomas" de la filosofía occidental moderna a un estado supracultural, universal o inclusive absoluto. Son preconceptos que ya no se cuestiona, porque forman parte de la ADN del pensamiento occidental moderno que se justifican por el "éxito" colonial y neocolonial de su globalización actual. A pesar de que el discurso posmoderno haya desvirtuado este tipo de "narrativas totalizantes" como "ideologías", el subtexto de la posmodernidad es uno que ejerce violencia epistémica sobre todas las narrativas que no son compatibles con el "metarrelato" de la modernidad occidental.[11] Este metarrelato -traducido en términos económicos como "progreso" y "crecimiento"- sigue en pie y se expande día tras día a los últimos rincones del planeta, hasta acabar con todo tipo de saber o conocimiento "otro". Parece una ironía trágica que el movimiento posmoderno que iba a "diversificar" los discursos y modos de conocer (epistemologías), se ve truncado en una "epistemología única" violenta, en un occidentocentrismo cada vez más radical y bárbaro.

Quisiera mencionar algunos de los supuestos "axiomas" de esta epistemología hegemónica que domina el planeta y lo lleva a su punto de quiebre ecológico, antropológico, ético y político. En primer lugar, es la convicción de que el tiempo se oriente en forma lineal desde un inicio a un final (linealidad) en forma continua y ascendente (progresividad). Esta "convicción" de origen semita forma la base ideológica para el "optimismo" occidental de que todo se orienta hacia un "punto omega", sea éste la sociedad sin clases, el mercado perfecto o el paraíso terrenal. El camino para llegar a tal punto se llama "desarrollo" o "crecimiento", según el enfoque (económico, político, cultural) y el interés en juego. En la actualidad, pensar una economía sin crecimiento o una sociedad sin desarrollo, llega a ser una blasfemia y es considerado un sinsentido o inclusive una contradicción lógica. Un coralario de ello es el concepto de "progreso", es decir la firme convicción de que "desarrollo" y "crecimiento" irremediablemente llevan al "progreso", es decir a una mejora de las condiciones de vida. El axioma occidental de la progresividad del tiempo, junto a los principios de desarrollo y crecimiento, forma la columna vertebral de una ideología que se exporta bajo el nombre de "modernidad" a todo el planeta Tierra e inclusive al espacio.

En segundo lugar, se trata de la diéresis o del dualismo epistemológico entre sujeto y objeto. Un sujeto (humano) se ve frente a un objeto de tal modo que el primero posee todas las características de un ente autónomo, racional, espiritual y activo, mientras que el objeto en la tendencia es considerado inerte, dependiente, irracional y pasivo. El fundamento metafísico es el dualismo ontológico de Descartes entre una "sustancia" pensante *(res cogitans)* y otra extensa *(res extensa)* lo que repercute en la concepción occidental moderna de la "Naturaleza" como un objeto explotable y apropiable. El "pienso luego existo" *(cogito ergo sum)* se convierte en "conquisto luego existo" *(conquiro ergo sum)*, respectivamente "colonializo luego existo". En el contexto posmoderno, se lo puede traducir en "consumo luego existo" *(consumo ergo sum)*, con la

[11] Considero que la "posmodernidad" no es otra cosa que la modernidad llevada a su forma extrema, es decir: una suerte de "hipermodernidad". Las narrativas actualmente dominantes en lo económico, político y filosófico no han superado la "modernidad", sino que la presuponen y la realizan de manera perversa (cambio climático, carrera armamentista, pandemia, desigualdades, racismo, sexismo etc.).

implicación de que lo consumado es lo "objetivo", la Naturaleza, los llamados "recursos naturales", el planeta Tierra.

Esta diéresis epistemológica conlleva una antropología elitista que se define por lo que diferencia al ser humano de todo el resto (especismo). En realidad, este "ser humano" es el varón adulto propietario blanco occidental, y tanto las mujeres, los niños, las y los indígenas, las y los afrodescendientes, como también la naturaleza no-humana se convierten en "objeto" de su empresa depredadora. Por ello -y es el tercer axioma de la modernidad occidental- se impone una antropología conflictiva y competitiva, en primer lugar, contra la Naturaleza, pero en segundo lugar también contra la mujer y, en general, contra lo no-occidental. Mediante la "objetivación", el "otro" y la "otra" se vuelven objeto de apropiación, explotación y destrucción, y el "sujeto" occidental reivindica el derecho exclusivo de tener conocimiento y saber, ciencia y filosofía. En lo económico, esta antropología *(homo homini lupus)* fomenta el capitalismo clásico y el neoliberalismo posmoderno que se basan en la competencia, exclusión y depredación de lo "otro". Junto con el axioma de la progresividad, este tipo de antropología lleva a la destrucción del medio ambiente, a todo tipo de sexismos y racismos y a las grandes desigualdades a nivel global y nacional.

Un cuarto axioma se refiere al fuerte antropocentrismo que predomina la modernidad occidental. El ser humano -en la figura del varón adulto heterosexual propietario blanco- es la medida de todas las cosas que se deben adaptar al ideal señalado. La Naturaleza sirve al ser humano como reservorio ("recursos naturales") y campo de la realización del proyecto antropológico depredador. Si no se puede "antropomorfizar" al otro y la otra, se corta todo tipo de nexo "natural", aspirando a vencer los obstáculos que se le impone (enfermedades, muerte, hambre etc.) en un mundo totalmente artificial. El cambio climático y la pandemia actual que son síntomas de esta *hybris* (soberbia) humana, son tratados como "enemigos" que hay que someter a la voluntad de la tecnociencia y omnipotencia narcisista del hombre "desnaturalizado". El antropocentrismo se vuelve colonialismo, racismo, sexismo y capitalismo desenfrenado, bajo el presupuesto eurocéntrico de que el hombre europeo adulto encarne de mejor manera el ideal antropológico.

Un último axioma en la modernidad occidental tiene que ver con el predominio del análisis como herramienta para conocer y dominar el mundo. El "análisis" ("des-composición") parte de la convicción de que se puede llegar a conocer un "objeto" de forma exhaustiva, si se lo descompone en sus partes, se investiga y describe cada una de ellas y se las recompone para llegar al conocimiento pleno. La tecnociencia occidental se apoya a grandes rasgos en este axioma que ha dado resultados asombrosos en la conquista tecnológica, farmacéutica y militar del planeta. Se trata de un acercamiento típicamente masculino (en un sentido genérico y no biológico) y violento a la realidad, porque en el caso de que el "objeto" de la investigación fuera un ser vivo, el análisis conduce irremediablemente a su muerte. Se nota no sólo un fuerte androcentrismo, sino también una suerte de necrofilia (preferencia por objetos muertos) y una aversión por los procesos orgánicos (asociados a menudo con la mujer, la Naturaleza y los pueblos indígenas).

La violencia epistémica de Occidente consiste, por lo tanto, en imponer al resto del planeta estos axiomas como verdades "universales" y desvirtuar, descalificar o inclusive destruir todo tipo de axiomas o principios que los contradicen. Lo mismo se intentaba en Occidente con el pensamiento feminista y ecológico, y se sigue haciendo con alternativas surgidas justamente de la crítica a la "monocultura" patriarcal, capitalista, depredadora, heteronormativa y antropocéntrica. El epistemicidio perpetrado por la tecnociencia occidental dominante, se dirige, entonces, tanto a los "saberes otros" de los pueblos indígenas como a los "saberes subalternos" de Occidente, sea en el pasado o en el presente. Existe toda una historia de conocimientos "heterodoxos" a lo largo de la historia del paradigma filosófico y civilizatorio occidental que fueron marginados, descalificados y finalmente extinguidos por la epistemología dominante, sobre todo a partir del Renacimiento europeo. Igualmente existe en la actualidad toda una diversidad de "saberes alternativos" a la epistemología hegemónica, tal como las teorías de la complejidad, la teoría gaya, las teorías del caos o los paradigmas de complementariedad ("el Tao de la física"). Todas estas epistemologías sufren el acecho por la epistemología dominante con los axiomas mencionados. En el caso de sociedades colonizadas, las epistemologías

llamadas "del Sur"[12] compiten en forma asimétrica y desleal con el poderío de la tecnociencia occidental dominante.

EL EPISTEMICIDIO COMO FILOSOFICIDIO: EL CASO DE LA FILOSOFÍA ANDINA

En el caso de los saberes y conocimientos autóctonos de *Abya Yala*, el epistemicidio cometido a lo largo de la Colonia se perpetúa hasta la actualidad. La negación, la exclusión, la marginalización y sobre todo la ignorancia empujaron la cosmo-espiritualidad[13], religiosidad, cultura y filosofía ancestral a la clandestinidad completa. Y lo que quedaba de ello, fue tildado por los y las representantes del saber occidental de "mito", "atraso", "herejía" y "barbarie". En lo religioso, se intentó erradicar cada huella de una religión y ritualidad precolonial, aunque no se logró el propósito. En el campo de la ciencia y tecnología, se ignoraba simplemente el alto nivel del saber y de la tecnología en el Imperio Incaico y otros pueblos. Y respecto a la filosofía, la misma definición occidental ya eliminaba de entrada cada posibilidad de que haya "filosofía" en *Abya Yala*. Esta fue importada desde Europa, como si las y los pobladores/as de *Abya Yala* fueran menores de edad, incapaces de usar la razón y de pensar de manera sistemática.

Esta concepción colonial encontraba lo que se presuponía: un pueblo "bárbaro", no civilizado, irracional, sin filosofía ni leyes, sin moral ni pensamiento, tal como, por ejemplo, afirmaba el historiador y teólogo español Juan Ginés de Sepúlveda en su obra *Democrates Alter*[14]. Según la definición occidental, la "filosofía" es un producto exclusivo del espíritu occidental, tal como Hegel en el siglo XIX e inclusive Heidegger en el siglo XX reafirmaron de manera tajante. Esta definición incluye como presupuestos irrenunciables la textualidad, autoría individual, lógica binaria excluyente, institucionalidad y sistematicidad del pensamiento para que este puede ser reconocido como "filosofía". Y según los criterios coloniales, los saberes autóctonos carecían de todas estas características, con lo que el veredicto era evidente: *Abya Yala* no tiene y no produce filosofía.

Pero esta apreciación tiene que ver con los "axiomas" del pensamiento occidental hegemónico y la ceguera absoluta ante otro tipo de pensamiento y saberes. La cosmo-espiritualidad o filosofía andina no comulga con estos principios fundantes de la modernidad occidental, es más: es totalmente incompatible con ellos. Pero esto no quiere decir que no fuera un pensamiento válido y una alternativa a la supuesta "universalidad" y validez absoluta de la tecnociencia occidental. Se trata de una filosofía "otra" que se basa en otro tipo de epistemología, ontología, lógica y antropología. La epistemología dominante de Occidente trataba y sigue tratando de descalificar la Filosofía Andina como mera "cosmovisión", "espiritualidad", "mitología", o en el mejor de los casos, como una suerte de "folclor filosófico", pero de ninguna manera como "filosofía" de hecho y derecho. Nos hallamos ante un ejemplo concreto de epistemicidio -o más concretamente: filosoficidio- perpetrado debido a la ceguera ante la propia contextualidad, provincialidad y eurocentricidad.

Comparando los "axiomas" fundantes de la filosofía occidental moderna que han quedado incuestionados y declarados universalmente válidos, con las intuiciones más profundas de la Filosofía Andina, podemos ver al mismo tiempo las grandes diferencias entre las dos y la validez e importancia restringidas de la primera. Una alteridad filosófica vuelve relativa y contextual la mismidad filosófica, en este caso la filosofía occidental hegemónica. En comparación con el primer axioma de Occidente -la linealidad, continuidad y progresividad del tiempo- la Filosofía Andina sostiene el principio de la ciclicidad temporal. Este implica que la supuesta dirección del tiempo no es única, de pasado a futuro, de Alfa a Omega, sino que puede invertirse y orientarse

---

[12] Cf. Sousa Santos: 2009.

[13] Prefiero la noción "cosmo-espiritualidad" por sobre "cosmovisión" que es una invención de la antropología cultural europea que subraya el predominio del sentido de la vista tal como viene dominando el pensamiento "teórico" (*theorein*: "ver") occidental. Además, la noción "espiritualidad" sugiere que se trata de algo integral e integradora, una praxis y un saber al mismo tiempo.

[14] "Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras". Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista de Carlos V, tomó en la controversia con Bartolomé de las Casas, sobre la legitimidad de la Conquista y subyugación de los "indios" como esclavos, la posición opuesta. La cita de Sepúlveda es de Pereña: 1992, p.209.

de modo opuesto, de futuro a pasado. La ciclicidad del tiempo incluye períodos temporales (ciclos) que se repiten o que se reproducen a otro nivel, pero en forma discontinua, con ciertos cambios bruscos y rupturas *(pachakuti)*[15]. Lo que para Occidente es el "progreso", es decir la mejora casi determinista a lo largo de la historia, del pasado al futuro, para la Filosofía Andina puede ser un retroceso, siempre dependiendo de otros factores determinantes de la pachasofía[16] andina.

Por eso, en los Andes, se dice con todo derecho que el "futuro queda atrás" *(qhepa pacha)*, y el pasado "adelante" *(ñawpa pacha)*, sin por ello implicar una ponderación valorativa. Según la concepción cíclica del tiempo, este no discurre en forma totalmente "neutra" y continua, sino que implica "calidades" como momentos cruciales *(chakanas)* para el cambio de época, período o era. La cantidad abstracta del reloj es cuestionada por la calidad de los momentos temporales que tienen que ver con la relacionalidad como axioma fundamental de la pachasofía andina. Lo que para Occidente es "progreso" y "crecimiento", para los Andes puede ser retroceso y una amenaza al equilibrio cósmico. Es inconcebible para la cosmo-espiritualidad andina que pueda haber crecimiento ilimitado, y que este supuesto "crecimiento" pueda servir de criterio para la calidad de vida ("progreso").

El verdadero "progreso" -si vale hablar en categorías occidentales- para los Andes es llegar al ideal del "buen vivir" o "vivir bien" *(suma qamaña; sumak kawsay; allin kawsay)*[17] que no se confunde con el ideal hedonista del consumismo occidental de acumular bienes. Y el verdadero "retroceso" consiste en el daño que se hace al equilibrio o la armonía del sistema cósmico de relacionalidad, lo que ocurre justamente en nombre del "progreso" de índole occidental. El crecimiento económico ilimitado del capitalismo neoliberal con la acumulación de bienes y servicios -llamado eufemísticamente "progreso"- lleva al colapso del planeta Tierra y acrecienta las existentes desigualdades a nivel global, nacional y regional. Este supuesto "progreso" para una minoría de un 10% cuyos desechos y daños se "externalizan", es la verdadera "barbarie" para el 90% de la población del planeta.

El segundo axioma de la modernidad occidental, la diéresis entre sujeto y objeto epistémicos y el subsiguiente dualismo metafísico, no se conoce en el contexto andino. Muy parecido a la no-dualidad hindú *(advaita)*, la Filosofía Andina no distingue entre un sujeto conocedor autónomo racional y un objeto conocido dependiente irracional. Las relaciones no son de exclusión mutua o de contradicción, sino de complementariedad, reciprocidad y correspondencia. Todo puede ser "sujeto" epistémico de conocimiento o axiológico de acción, sea humano o no-humano, racional o irracional, profano o sagrado. La no-dualidad impide una diástasis entre una realidad humana racional *(res cogitans)* y otra realidad no-humana irracional *(res extensa)*. Ser humano y Naturaleza, lo racional y lo emocional, lo vivo y lo inerte, lo inteligible y lo ininteligible forman una unidad pachasófica que se caracteriza por "polaridades" y "paridades", pero no por exclusiones, contradicciones y dualismos. La epistemología andina es holística e integradora; incluye aspectos rituales, de memoria colectiva, de memoria "natural" (como en las teorías de física transcultural: el agua, la tierra, los cerros tienen memoria), de intuición y emocionalidad. Como en el mundo andino todo tiene "vida" (panzoísmo), también todo tiene conocimiento y es portador de saberes.

Respecto a la antropología, la runasofía (o jaqisofía)[18] andina sostiene que el ser humano es ante todo un ser relacional, una *chakana*, es decir un "puente" en todos los sentidos. No es una sustancia ni la coincidencia de dos sustancias inconmensurables (Descartes), sino un relacionador que garantiza o imposibilita el flujo vital de la relacionalidad. Por lo tanto, el ser humano no se define por la "identidad" en diferencia al otro, sea este humano o no-humano, sino por la "función" que cumple o no cumple en el conjunto de relaciones. El ser humano no es, en primer lugar, competidor y "lobo" para los demás, sino complemento, ayudante, cuidante *(arrariwa)* y facilitador. Se trata de una antropología de la solidaridad y no del egoísmo. La "identidad" -si cabe hablar en términos occidentales- no consiste en una autonomía o hasta autarquía, ni

---

[15] Cf al respecto: Estermann: 2004; 2021a; 2021b.

[16] Como el vocablo quechumara (quechua y aimara) *pacha* puede ser visto como equivalente homeomórfico del «ser" occidental, la "pachasofía" es un equivalente homeomórfico de la "ontología" en acepción occidental. Cf. Estermann: 2020; especialmente el capítulo 6. "*Pacha* y *on*: ¿Equivalentes homeomórficos?".

[17] Cf. Al respecto: Estermann: 2015; 2010a; 2010b; 2012.

[18] *Runa* en quechua y *jaqi* en aimara se refieren a la "persona humana".

en la oposición y diferencia competitiva frente al otro y la otra, sino en la relacionalidad concretizada en lazos sociales (como de la pareja andina o del *jaqichasiña*)[19]. La antropología egoísta y competitiva que forma la base del modelo económico capitalista y político nacionalista, para la Filosofía Andina es totalmente nefasta y autodestructiva.

En contraste con el antropocentrismo occidental moderno, la Filosofía Andina es cosmocéntrica o biocéntrica (en términos autóctonos: pachacéntrica), es decir que la medida de todo no es el ser humano, sino el cosmos en su estructura relacional que forma una suerte de organismo. La filosofía occidental no ha sido siempre antropocéntrica, sino onto- o teocéntrica, según el contexto y la época. Pero a partir del Renacimiento europeo se dio un fuerte empujón hacia la radicalización del antropocentrismo, no sólo debido al "giro copernicano", sino también gracias al imperialismo y colonialismo de los poderes europeos. Hay un nexo muy claro entre la empresa colonial y la vuelta al antropocentrismo en el sentido del ideal humano encarnado por el hombre blanco adulto propietario y heterosexual. El mundo se ordena y cambia de acuerdo con sus parámetros, la "alteridad" humana y no-humana (Naturaleza) es moldeada hasta que se adapte de manera completa a la empresa civilizacional del hombre occidental que incluye el colonialismo y neocolonialismo.

Para los Andes, el ser humano cumple una "función" en la totalidad del cosmos ordenado *(pacha)*, pero ni es su medida ni su meta final. La vida *(kawsay, qamaña)* no es lo "biológico", y por ello no se restringe a los seres "vivos" (en acepción occidental), sino que se extiende a todos los seres que forman parte de la relacionalidad englobante. Vida y relación son elementos íntimamente vinculados: sin relación, no hay vida, y sin vida, no hay relación. El ser humano se siente parte de la red de relaciones a nivel de los ciclos de vida, de la agricultura, de la meteorología, de la historia y del cosmos (astronómico). Por lo tanto, la destrucción del medio ambiente o las grandes desigualdades e injusticias a nivel global atentan contra uno/a mismo/a; cuando se destruye un hábitat natural, se destruye algo de mí, cuando hay gente que sufre hambre, discriminación e injusticia, lo sufro yo también. En un mundo interconectado, no existe un yo ni una civilización aislados. La salvación del planeta Tierra *(Pachamama)* es a la vez mi salvación, y su destrucción es mi destrucción. El antropocentrismo occidental moderno es, para la Filosofía Andina, una actitud miope y suicida.

Esto lleva al cuestionamiento del quinto "axioma" de la modernidad occidental, el predominio del método analítico en la descripción, comprensión y manipulación del mundo. Para esta concepción, el todo es la suma de sus partes, y conociendo estas, se conoce el todo. Para el mundo andino, el todo *(pacha)* es mucho más que la suma de sus partes. El modelo para el espíritu analítico en Occidente es la máquina que posteriormente se vuelve computadora e inteligencia artificial, todo ello basado en la lógica binaria excluyente de "verdad" y "falsedad", 1 y 0, eficiencia y eficacia, causa y fin, *input* y *outcome*. El espíritu analítico tiene como ideal la mega-máquina cósmica y cibernética inerte y muerta que funciona a la perfección. Los ideales de la modernidad occidental podrían ser realizadas de mejor manera sin el "estorbo" por seres vivos; la debilidad del Libre Mercado ideal es el ser humano, porque se enferma, muere, nace, se deja llevar por emociones y mantiene relaciones de amistad y amor. El capitalismo funcionaría de la mejor manera sin ser humano; por eso, es, en el fondo, necrófilo.

La Filosofía Andina plantea otro tipo de método para entender, describir y moldear la realidad. Se trata de un método holístico-sintético que se orienta por el modelo del organismo y no de la máquina. Un organismo *(pacha)* no puede ser descompuesto (ana-lizado) en sus partes (órganos, células etc.) sin que muera. El análisis es una herramienta muy poderosa, pero invasiva, violenta y necrófila, además de representar el ideal masculino del dominio sobre todo lo que escape de su lógica binaria excluyente. La comprensión representativa-simbólica andina es más ginófila y "cuidadosa"; no atenta contra la vida, sino que se adentra en la búsqueda de los secretos de la vida de modo empático, simpático y compasivo. Para Occidente, conocer es dominar, para los Andes, conocer es amar (inclusive en sentido bíblico).

---

[19] Esta palabra aimara que contiene la noción *jaqi* ("persona humana") se refiere al matrimonio andino y significa literalmente "hacerse mutuamente persona humana". Quiere decir que el individuo como tal no es persona plena, sino que se convierte en esta en y a través de relaciones.

DESAFÍOS PARA EL FUTURO DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Después de más de tres decenios de recorrido, la Filosofía Intercultural se ve ante desafíos mayores. El mundo actual es menos incluyente, las desigualdades y disparidades entre Norte y Sur globales vienen ahondándose, actitudes monoculturales e inclusive culturocéntricas están en aumento, posturas excluyentes racistas, sexistas y homófobas se establecen de nuevo en el seno de democracias supuestamente consolidadas, la pandemia ha revelado las intenciones verdaderas de sectores autoritarias o inclusive fascistas y el afán de lucro de las empresas farmacéuticas, y el cambio climático introduce nuevas injusticias a nivel global y regional. El sueño de una interculturalidad dialógica y dialogante parece haberse alejado más de su realización, con tal de que sus defensores/as están en peligro de convertirse en los tontos útiles del sistema o de ser considerados/as románticos/as incorregibles. Todo esto no significa que hay que abandonar esta visión o utopía ni renunciar a la interculturalidad como camino a un mundo mejor, pero invoca a dar otra vuelta (auto-)crítica.

Todavía el "sistema-mundo" se vende como un modelo exitoso de "progreso" y "desarrollo", mientras exterioriza su cara fea de inhumanidad, autoritarismo y barbarie al "otro" y la "otra", las y los excluidos/as de las bondades de un capitalismo enloquecido y altamente tóxico. En el ojo del huracán, todo parece "normal" y de una tranquilidad absoluta; las bolsas de valores siguen subiendo y el número de billonarios crece de manera absolutamente perversa, mientras la pobreza se ahonda, el hambre aumenta, la represión se acrecienta y el medio ambiente se deteriora a una velocidad escalofriante. La mayoría de la población global no está en el ojo del huracán, sino se ve arrastrada por su torbellino, sin piedad. En realidad, la verdadera "barbarie" ocurre en el supuesto "centro", y el supuesto "progreso" no es otra cosa que la consecuencia temporal de las externalidades dañinas y catastróficas.[20] Pero poco a poco, estas tocan las puertas de los castillos y búnkeres de una elite cleptocrática como bumeranes, en forma de migrantes y refugiados/as, inundaciones y sequías, incendios y pandemias. El desesperado escape al espacio es sólo la consecuencia más nítida de la actitud reinante de "sálvese quien pueda".

¿Cómo hacer Filosofía Intercultural en tal contexto? ¿Cómo seguir apostando por el ideal de diálogos y polílogos en condiciones más o menos simétricas? ¿Cómo no ser una voz disidente cooptada por la hegemonía del discurso de "progreso" y "desarrollo"? O, en otras palabras: ¿Cómo no caer en la trampa de ser "tonto útil" tal como advirtió Lévinas en el Prólogo de "Totalidad e Infinito"?

El primer peligro en adoptar una postura "intercultural" hoy en día es ser identificado/a con una posición *light* y culturalista que no realmente pone en entredicho el sistema hegemónico, sino que lo aceita. Como dije antes, el discurso de la "interculturalidad" ya se ha vuelto parte de la élite económica, política y mediática, aunque fuera en un sentido totalmente distinto al que una filosofía intercultural crítica intenta ser. Por lo tanto, hay que (re-)introducir el tema de poder, de asimetrías, de colonialidad, de hegemonía etc. en los esfuerzos filosóficos de imaginarse un mundo más justo e incluyente. Para la filosofía, el tema de "poder" se traduce sobre todo en términos de violencia epistémica (incluyendo los filosoficidios), pero también en términos de dominación y liberación, tal como la Filosofía de la Liberación plantea. La Filosofía Intercultural no puede abstenerse de un análisis crítico y profundo del panorama mundial y llamar las asimetrías y desigualdades por su nombre. Creo que América Latina ofrece todo un potencial para llevar adelante este análisis, que no necesariamente tiene que ser (neo-)marxista, pero que sea un análisis a nivel de sistema.

En segundo lugar, hay que advertir que la Academia no realmente ha dejado su eurocentrismo u occidentocentrismo, a pesar de ciertos ajustes y toma de conciencia. Inclusive en América Latina, *Abya Yala* es para muchos/as filósofos/as nada más que un capricho romántico de unos/as pocos/as, pero no un desafío para deconstruir la matriz aún eurocéntrica del quehacer filosófico. La violencia epistémica en la Academia sigue siendo fuerte y ampliamente aceptada. Una revisión profunda de los currículos de filosofía en las universidades, la descolonización del sistema educativo y la interculturalización de los discursos y estándares

---

[20] Una de las características del capitalismo tardío es que "externaliza" sus desechos tóxicos, socializa sus pérdidas y privatiza las ganancias, con tal de que el axioma de la "mano invisible" que haga realidad a largo plazo la extensión de la riqueza de unos pocos a todo el mundo se refuta por los mismos hechos. Tal como en el colonialismo "clásico", el neocolonialismo capitalista cuenta con poblaciones excedentes y un "progreso" de la minoría explotadora.

académicos son imprescindibles y urgentes. Sólo que las condiciones reales para efectuar tales cambios son adversas; la educación y formación se han vuelto empresa, el saber se rige por las ganancias y los títulos por el poder. Sin embargo, hay que insistir en el alto grado de violencia epistémica que rige en gran parte de las universidades e institutos superiores latinoamericanos, incluyendo en las carreras de filosofía.

En tercer lugar, hay que pensar en la forma de un pensamiento interseccional, incluyendo al discurso intercultural los temas de discriminación por género (sexismo), pertenencia étnica y color de piel (racismo), orientación sexual (homofobia), clase social (clasismo), postura religiosa (fundamentalismo/extremismo) y disidencia política. El tema "cultural" se cruza con temas de "colonialidad", "neoliberalismo", "cambio climático" y desigualdades económicas y sociales. Es un hecho que personas "de color" *(people of colour)* y las mujeres pertenecen significativamente más a los sectores pobres, marginados y políticamente excluidos y son víctimas de discriminación y de las secuelas del cambio climático. El marcador "cultura" tiene repercusión económica, política y mediática.

En América Latina, el tema de la "(de-)colonialidad" es, en cuarto lugar, de especial interés e importancia. Muchas formas de desigualdad e injusticia, discriminación y exclusión tienen que ver con estructuras y mentalidades "coloniales" y "neocoloniales" que se reproducen en los sistemas políticos, económicos, jurídicos y educativos y que conllevan una violencia epistémica en el nivel de lo simbólico y académico. "Abya Yala" se ha vuelto de moda en círculos de una élite académica, pero sin cambiar por ello las bases de un occidentocentrismo aún vigente; esto se puede apreciar especialmente en el contexto de las ciencias sociales y la filosofía. El cambio de terminología de una noción eurocéntrica como "América Latina" por una indígena como "Abya Yala", es de por sí ninguna garantía para una mentalidad decolonial e incluyente. El peligro de dejarse cooptar por el sistema-mundo reinante y de defender ingenuamente una "interculturalidad" *light*, sigue existiendo. Y la "barbarie" sigue vendiéndose como "progreso", "desarrollo" y "modernidad".

BIBLIOGRAFÍA

BIDASECA, K. y VAZQUEZ LABA, V. (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Godot, Buenos Aires.

BOURDIEU, P. y PASSERON, J.-C. (1970). "Fondements d'une théorie de la violence symbolique", en: Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (1970). *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement.* Livre 1. Edition de Minuit. París. pp. 15-85.

BOURDIEU, P. y PASSERON, J.-C. (2001). «Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica", en: *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Libro 1. Editorial Popular. Madrid. pp. 15-85.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro", en: Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 145-161.

CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (eds.) (2007). *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre, Bogotá.

DOTSON, K. (2011). "Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing", *Hypatia,* 26 (2), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 236-257.
ESTERMANN, J. (2004). "¿Progreso o *Pachakuti*? Concepciones occidentales y andinas del tiempo", *Fe y Pueblo. Segunda época*, 5, La Paz, pp. 15-39.

ESTERMANN, J. (2010a). "Caminar al futuro, mirando al pasado. Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural", *Caminar*, 12, Cochabamba, Bolivia, pp. 5-18.

ESTERMANN, J. (2010b). "Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir. La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental". En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*, MMAyA, La Paz, pp. 63-78.

ESTERMANN, J. (2012). "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino", *Polis – Revista Latinoamericana*, 33, (11), Universidad de los Lagos, Santiago de Chile, en línea: URL: http://polis.revues.org/8476; DOI: 10.4000/polis.8476

ESTERMANN, J. (2015). *Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino.* Abya Yala, Quito.

ESTERMANN, J. (2020). "Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural", *Concordia* 77, pp. 81-100.

ESTERMANN, J. (2021a). "La pandemia del coronavirus como *pachakuti*. Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina". *POLIEDRO* 2 (5), Universidad de San Isidro, Buenos Aires, pp. 18-30.

ESTERMANN, J. (2021b). «Pachakuti – una nueva Tierra y un nuevo Cielo", en: Vigil, José María y Casaldáliga, Pedro (eds.). *Latinoamericana Mundial 2021*. Agenda Latinoamericana. San Salvador. pp. 44-45.

FANON, F. (1961; 2002). *Les damnés de la terre*. Maspero, París, La Découverte et Syros, París.

FANON, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México.

FERGUSON, N. (2011). *Civilization. The West and the Rest*. Allen Lane, London.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). "¿El movimiento antiimperialista en América Latina: Precursor del pensamiento decolonial y/o postcolonial?", en *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, pp. 77-119.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD (GESCO) (2012). "Estudios decoloniales. Un panorama general", *KULA, 6,* Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales, pp. 8–21.

HALL, S. (1996). "The West and the Rest: Discourse and Power", Hall, S. / Held, D. / Hubert, D. / Thompson, K. (eds.). *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Wilez-Blackwell, Malden MA, pp. 184-228.

LEVINAS, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.* Nijhoff, Den Haag.

LEVINAS, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*. Sígueme, Madrid.

MALDONADO, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto", Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pensar, Bogotá, pp. 127-168.

MALL, R.A. (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung* [Filosofía en la comparación de las culturas. Filosofía Intercultural – ¿una nueva orientación?]. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

PEREÑA, L. (1992), "El proceso a la conquista de América", Robles, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encue*ntro, Trotta, Madrid, pp. 193-222.

PÉREZ, M. (2019). "Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable", *Estudios y Políticas de Género*, 1, pp. 81-98.

QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena*, 13 (29), pp. 11-20.

QUIJANO, A. (1998). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*, 9 (9), Lima, pp. 113-122.

QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.

RESTREPO, E. y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial de la Universidad del Cauca, Popayán.

SAID, E. (1978). *Orientalism*. Penguin Books, London.

SAID, E. (1997; 2003). *Orientalismo*. DeBolsillo, Barcelona.

SANTOS, B. de S. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, México.

SANTOS, B. de S. (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Don Bosco, Montevideo.

SANTOS, B. de S. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Plural, La Paz.

SANTOS, B. de S. (2017). *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Ediciones Morata, Madrid.

SPIVAK, G. Ch. (2003). "¿Puede el subalterno hablar?" *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 257-364.

SPIVAK, G.Ch. (1988). "Can the Subaltern Speak?" en: Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan, Basingstoke, pp. 271–313.

YOUSEFI, H.R. (2005). *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie* [Posturas fundamentales de la Filosofía Intercultural]. Traugott Bautz, Nordhausen.

BIODATA

Josef ESTERMANN: De origen suizo (1956), con una larga trayectoria en el mundo andino, es doctor en filosofía. Fue director del Instituto de Misionología Missio e.V. (MWI) en Aquisgrán en Alemania (1998-2004), docente e investigador en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), en la Universidad Católica Boliviana "San Pablo" (UCB), en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz-Bolivia. Hasta 2021, trabajaba como responsable de Bases & Investigación con Comundo en la "Casa Romero" y como docente en la Universidad de Lucerna (Suiza). "Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo" (1998; 2006; 2018); "Si el sur fuera el norte: *Chakanas* interculturales entre Andes y Occidente" (2008); "Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino" (2015)



Estudios
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091105
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Las condiciones del diálogo intercultural según Raúl Fornet-Betancourt

The conditions for intercultural dialogue according to Raúl Fornet-Betancourt

Fidel TUBINO
http://www.orcid.org/0000-0002-3350-7428
ftubino@pucp.edu.pe
Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091105

RESUMEN

El autor explora, tomando como base el libro de Raúl Fornet-Betancourt: La interculturalidad a prueba, cuáles son las condiciones para que se pueda dar un diálogo intercultural. Se parte de un conocimiento profundo acerca del autor de referencia y resaltando y considerando las espiritualidades, el saber encarnado, la intersubjetividad y por supuesto el diálogo. Reafirma la propuesta del diálogo intercultural, realizando un énfasis en los diferentes contextos en los cuales se dan estos encuentros entre distintos saberes y así aterrizar la propuesta a la práctica.

Palabras clave: diálogo; espiritualidad; interculturalidad.

ABSTRACT

The author explores, based on Raúl Fornet-Betancourt's book: Interculturality on Trial, what are the conditions for intercultural dialogue to take place. It is based on a deep knowledge about the author of reference, highlighting and considering spiritualities, incarnated knowledge, intersubjectivity and, of course, dialogue. It reaffirms the proposal of intercultural dialogue, emphasizing the different contexts in which these encounters between different knowledge take place, and in this way, the proposal is put into practice.

Keywords: dialogue; spirituality; interculturality.

Recibido: 17-04-2022 ● Aceptado: 05-08-2022

INTRODUCCIÓN

A fines de los años sesenta, mientras el mundo se encontraba en una fase de convulsión social y de cuestionamientos radicales, yo descubría la vida universitaria. Fueron momentos de lucha y de esperanza. Los jóvenes sentíamos que estábamos viviendo el fin de una época en la que el hombre había sido sistemáticamente enajenado, cosificado, deshumanizado. Al mismo tiempo nos sentíamos protagonistas y testigos del nacimiento de una época donde la justicia y la solidaridad se impondrían al individualismo posesivo que la lógica impersonal del capitalismo engendra. En el Perú los militares habían tomado el poder y anunciaban el inicio de una revolución bajo el lema: ¡la tierra es de quien la trabaja!

Es en ese contexto que apareció en la universidad donde estudiaba un profesor cubano, joven, carismático, confrontacional y enérgico a dictar por primera vez un curso de marxismo. Sus clases generaron una gran expectativa. Venían estudiantes de todas las Facultades a escucharlas. Después de cada clase se generaban debates intensos entre nosotros. Era la primera vez que se dictaba una cátedra sobre marxismo en la universidad católica. El marxismo en esos tiempos tenía la atracción de lo clandestino. Era como un tabú. Y fue Raúl Fornet el profesor que aceptó el reto de desvestirlo, es decir, de mostrarlo. Con su siempre aguda forma de interrogar, nos convocaba más allá de las ideologías, a recapacitar, al debate y al compromiso con la liberación.

Para sorpresa mía, varias décadas después nos reencontramos en un evento sobre interculturalidad en Barcelona. Nuestros caminos volvían a confluir. Y nos descubrimos otra vez en esa ocasión compartiendo intereses, sensibilidades e inquietudes comunes. Por un lado, yo venía del estudio de la filosofía y de haber trabajado ocho años en un programa de educación intercultural bilingüe para pueblos indígenas en la Amazonía peruana. Por otro lado, Raúl venía de estar liderando un movimiento intercontinental de cuestionamiento del eurocentrismo y de sus consecuencias filosóficas, éticas y políticas. Cuestionamiento necesario que busca la transformación intercultural de la filosofía occidental.

Todo indica que la época que nos ha tocado vivir es dramática, compleja y crítica. Y por lo mismo necesita con urgencia ser repensada desde sus raíces.

DESARROLLO

Al pensamiento occidental le ha llegado el momento de dejar de mirarse a sí mismo y de mirar a los otros desde sí mismo. El eclipsamiento de los fines últimos y la universalización de la racionalidad instrumental están generando un malestar profundo entre nosotros. El nihilismo y el individualismo que nos enferma nos obliga a repensarnos desde la mirada de los otros, a recapacitar y a reconectarnos con nuestras tradiciones perdidas. Es en ese sentido que – nos dice Raúl Fornet que

> (…) la interpelación de la interculturalidad quiere contribuir a que Occidente reducido por un proyecto capitalista y eurocéntrico “ recapacite “, recupere la sensibilidad crítica y se pregunte qué ha hecho con su propia pluralidad de conocimientos. En su propia casa debería, por tanto, plantear preguntas como éstas; ¿Por qué no se da importancia real a la palabra del poeta ? Por qué no hay lugar para el conocimiento místico ¿ Por qué el conocimiento religioso se relega a lo subjetivo y privado ¿ , o también: Por qué vale solo la razón de racionalidades que no razonan la angustia de la gente ni conocen la dimensión humana del llanto y de la compasión? (Fornet-Betancourt: 2006, p. 101).

En otras palabras, ¿qué llevó a la racionalidad moderna a separarse del mundo de la vida? ¿Por qué se ha encapsulado de una manera narcisista y etnocéntrica? Es posible despejar el eclipsamiento de los fines últimos ¿por qué se ha desconectado de la búsqueda de sentido, de las emociones que nos gobiernan y de las preocupaciones cotidianas de la gente?

Ha llegado el momento de iniciar:

> (...) la reconstrucción y/o transformación de la razón mediante la reconsideración de todos los posibles tipos de racionalidad y mediante un proceso de contrastación de las diversas formas contextuales en que la humanidad da cuenta de las situaciones de su vida, llámeseles a estas formas de argumentación, de reflexión o de juicio (Fornet-Betancourt: 2006, p. 31).

La transformación intercultural de la filosofía que nos propone Raúl Fornet no aspira a generar consensos universales y descontextualizados. Insiste más bien en resaltar la importancia de recuperar el nexo que une a la reflexión con su contexto de aparición. La misma filosofía intercultural es pues una filosofía contextual de la contextualidad. Teniendo en cuenta que " (…) las contextualidades de las que hablamos son indicativas de situaciones (...) no nos hablan únicamente del lugar o sitio donde se encuentra la gente, sino también de la experiencia que hace (…) en sus respectivos contextos " (Fornet-Betancourt: 2006, p. 26). En otras palabras, no se agotan en la recopilación de información objetiva sobre las condiciones económicas, sociales, culturales y políticas del contexto sino sobre todo en la comprensión de la vivencia subjetiva de dichas externalidades.

La convivencia humanizadora que la interculturalidad como proyecto propone supone compartir experiencias, situaciones, recuerdos, deseos . Y a partir de allí procesar dialógicamente lo vivido. Se trata de " un diálogo de, sobre y entre situaciones de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o culto del pensamiento desrealizante" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 26).

¿Diálogo intercultural?

Las culturas no dialogan entre sí. Existen incorporadas en personas concretas. El diálogo intercultural no es un intercambio abstracto de cosmovisiones. El verdadero diálogo intercultural es el diálogo yo-tú. En el diálogo yo-tú el otro no es un objeto de estudio. No es un Ello. Es un tú como yo , que me sale al encuentro (Buber, 2017).

Se trata de " (…) un diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del estado real de su condición humana en una situación contextual específica como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 34).

Dicho de otro modo, la interculturalidad pasa necesariamente por la intersubjetividad, la cual es constitutiva de la subjetividad. En otras palabras, los encuentros y desencuentros interculturales son encuentros o desencuentros de subjetividades encarnadas constituídas desde horizontes socioculturales diferenciados. La violencia simbólica genera heridas identitarias y daña la convivencia. Y cuando es sistemática se convierte en una patología social que fragmenta y contamina el tejido social.

La explicitación de la dimensión intercultural de la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad nos conduce a evidenciar la necesidad de reconstruir el impacto en el presente de los recuerdos y narrativas que dan cuenta de los encuentros y desencuentros acontecidos. Comprender lo que nos pasa y sobre todo por qué, pasa necesariamente por explicitar las diversas formas como afloran inconcientemente en el "aquí y ahora ", las relaciones interculturales, los traumas colectivos y las vivencias del pasado narrado. Como si el Virreinato hubiera llegado para quedarse y frenar la llegada de la Ilustración, con sus virtudes y sus defectos.

En sociedades poscoloniales como la nuestra, las narrativas socialmente hegemónicas del pasado no son inclusivas de las memorias injustamente subalternizadas. Las historias oficiales suelen ser sesgadas. Son, en otras palabras, los relatos de los "vencedores". Desde un enfoque intercultural y " … apuntando a la resignificación intercultural de la intersubjetividad el replanteamiento del que hablo encontraría un primer eje de ensayo en el discernimiento de las memorias y proyectos de los otros sujetos con quienes situacionalmente nos encontramos" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 34).

El camino hacia una convivencia dialógica en nuestro continente es un terreno minado. El diálogo intercultural es un ideal regulativo que nos proporciona un norte. Pero es más que un ideal. Es una utopía históricamente posible siempre y cuando no olvidemos que la otra cara del diálogo es el conflicto. En otras palabras, el conflicto es tan inherente a la convivencia humana como el diálogo. Cuando el conflicto prima sobre el diálogo estalla la violencia. Cuando el diálogo prima sobre el conflicto surge la convivencia.

Hacia un diálogo de espiritualidades

Recordemos siempre que el diálogo intercultural del que estamos hablando es un diálogo de situaciones cuyas significaciones son indesligables de las sensibilidades y espiritualidades vividas. Es por ello que Raúl Fornet insiste en subrayar la importancia que tiene la dimensión espiritual en el diálogo intercultural. Pues " (...) en todo diálogo de culturas palpita un diálogo de espiritualidades; espiritualidades que, aunque no siempre, muchas veces se condensan en religiones identificables" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 111).

El diálogo intercultural de espiritualidades es, en principio, del orden de la convivencia. Más que una aventura intelectual es un proceso de transformación y conversión (metanoia) existencial. La empatía hacia la otredad y el reconocimiento de nuestra finitud son el punto de partida. Y viceversa. Pocos son los que se atreven a colocar entre paréntesis sus creencias religiosas y abrirse a un universo espiritual desconocido. Sin ello el diálogo se desvirtúa y se convierte en un instrumento de persuasión. Sin conexión afectiva, disposición a desestabilizar las propias certezas y voluntad incondicional de escucha atenta, el diálogo dialéctico de espiritualidades institucionalizadas se convierte en una parodia de diálogo.

Dejemos llevarnos un momento por los planteamientos de Frei Betto y Leonardo Boff. Ambos insisten en diferenciar las religiones de las espiritualidades.

> " (…) Las religiones, en principio- sostiene Frei Betto- deberían ser fuentes y expresiones de espiritualidad. No siempre ocurre eso…. En la religión hay disputa de poder, jerarquía, excomuniones y acusaciones de herejía. En la espiritualidad predominan la disposición de servicio, la tolerancia para con la creencia (o no creencia) ajena, la sabiduría de no transformar lo diferente en divergente" (Betto: 2017, p. 23)

La espiritualidad es la energía de lo instituyente, la religión alude a la formalidad de lo instituido. Desde este punto de vista las religiones representan la institucionalización de las espiritualidades. Lo que la espiritualidad gana en poder cuando se convierte en religión instituida lo suele perder en carisma. Esto es fácil de perder y muy difícil de recuperar.

Es lo esencial, lo que le da sentido a las comunidades de vida espiritual, " (…) es la fuerza pneumática que instaura las instituciones y las mantiene vivas" (Boof: 1982, p 223). Dicha fuerza pneumática se manifiesta en la praxis, no en la teoría, en los testimonios de vida más que en el debate de ideas.

Aparece no solamente en experiencias místicas extraordinarias. " … tanto lo rutinario como lo extraordinario está abarcado por la categoría de carisma (…) es una manifestación de la presencia del Espíritu en los miembros de la comunidad (…)" (Boof: 1982, p. 221). Es aquella energía vivificante que no se deja atrapar, que se desliza más allá de lo establecido.

El fenómeno es complejo y cambiante. Al interior de las instituciones religiosas se instala siempre una tensión entre lo esencial y lo instrumental, entre el carisma y el poder. En teoría lo esencial es el mensaje hecho testimonio, lo instrumental es el aparato institucional. Pero en la práctica, y no con poca frecuencia, lo instrumental eclipsa o reemplaza lo esencial. Se genera así una pérdida de sentido, de lo esencial de la convivencia institucionalizada, una distorsión que alimenta la huída del carisma (Boof, 2005).

Pueden existir – y de hecho existen- espiritualidades sin mediaciones institucionales . Es el caso por ejemplo de las espiritualidades indígenas que se encuentran asistidas por ritos. El " pago a la tierra " en los Andes y la práctica del chamanismo en la Amazonía son ejemplos de rituales emblemáticos indígenas. Sin embargo no llegan a constituirse en instituciones con jerarquías y reglas.

Por otro lado se hallan aquellas espiritualidades que habitan en muchas personas y que no encuentran en las instituciones religiosas un lugar para vivirlas y compartirlas. Esta reflexión nos permita entender la razón por la que – como sostiene Charles Taylor- en la actualidad existen cada vez más- sobre todo en las sociedades secularizadas- personas que buscan el sentido espiritual de la vida sin insertarse en una institucionalidad determinada. Por ello "(…) entre los (llamados) buscadores ya han surgido varios tipos de sociabilidades diferentes… y ese tipo de sociabilidad difusa ha sido incrementada, intensificada por los nuevos medios y redes" (Jungues: 2017, p. 27).

Hacia el diálogo de saberes

Pero tan importante como es la dimensión espiritual, es la dimensión epistemológica de diálogo intercultural. " (…) En este diálogo- subraya con énfasis Raúl Fornet- juega un papel de primer orden el diálogo de conocimientos y saberes, porque éstos son el corazón de la diversidad cultural y los que realmente configuran el perfil de sus diferencias" (Fornet-Betancourt: 2006, p.99).

Conviene esclarecer en este momento que la separación que estamos haciendo entre las diferentes dimensiones del diálogo intercultural son distinciones analíticas que nos permiten hacer inteligible lo que está en juego. Sin embargo, no nos permiten visibilizar cómo se conjugan y actúan en la práctica . Esta precisión vale para comprender tanto el conflicto y el desencuentro como el diálogo y la convivencia entre personas de diferentes horizontes culturales diferenciados.

La idea del diálogo intercultural y del equilibrio epistemológico nos revelan al mismo tiempo su inexistencia y su necesidad. Actúan como ideales regulativos que al ser internalizados se convierten en motivaciones subjetivas que impulsan a las personas a actuar con un norte compartido. Asimismo nos permiten tomar conciencia que nuestro punto de partida es un terreno minado donde prevalece el desequilibrio y el conflicto. Barreras lingüísticas y culturales antes que puentes y señales que indican el camino. En otras palabras, el punto de partida es el no diálogo. Las condiciones tanto subjetivas como objetivas que hacen posible un espacio de diálogo y convivencia intercultural no existen. Existe lo contrario. Es por ello que Raúl Fornet insiste en señalar que antes de dialogar hay que empezar por crear aquellas condiciones que lo hacen posible.

El escenario contemporáneo no es alentador. El desequilibrio epistemológico entre la tecnociencia de origen occidental y los saberes y prácticas de origen no occidentales es cada vez más grande "… Con su expansión planetaria y su invasión de todos los ámbitos de la vida en la tierra, que – dicho sea de paso – representa la continuación de una historia de colonialismo, la tecnología moderna ha provocado un fuerte desequilibrio cognitivo y epistemológico" (Fornet-Betancourt: 2006, p.98).

Lo que se denuncia no es la existencia de la tecnología moderna sino sus usos discriminatorios. Dichos malos usos se encuentran motivados por valoraciones que agrandan las asimetrías persistentes y generan profundos desequilibrios epistemológico y ecológicos en el planeta entero. Mientras que el uso de los avances tecnológicos no se libere de la lógica económica que subyace a su uso, continuarán acentuándose las desigualdades, las tensiones y polarizaciones que de ellas se derivan.

El fuerte desequilibrio multidimensional que han generado las valoraciones que rigen los usos de los grandes avances de la tecnología moderna " (...) es a su vez una situación de violencia abierta; una situación que cimenta la asimetría entre los saberes y que destruye la diversidad al expulsar de la realidad o del cuadro de posibilidades (…) los saberes alternativos que nos hablan de otras formas de pensar y de hacer" (Fornet-Betancourt: 2006, p.98).

¿Por qué razón menospreciamos los saberes ancestrales no occidentales como fuentes de conocimientos sin saber aún su origen y naturaleza? Como si de entrada postuláramos que en materia epistemológica la alteridad no existe. Las barreras subjetivas que tenemos instaladas en nuestras mentes nos ciegan y encapsulan en nosotros mismos .

Y sin embargo se trata de conocimientos que pueden fecundarse y hacer sinergias con los saberes occidentales. No estamos frente a un acontecimiento aleatorio. Las barreras y la brecha que hay entre la medicina aleopática occidental y la llamada medicina tradicional de los pueblos originarios son al respecto emblemáticas. Estamos frente a un tipo de violencia que conlleva el menosprecio no solo de determinados conocimientos sino de las personas que los reconocen como propios.

La violencia epistemológica no es ínsita a la tecnociencia. La ciencia y la tecnología puestas al servicio del hombre contribuye sin duda a mejorar sustancialmente la calidad y la esperanza de vida de las personas. El problema que estamos señalando es el de la desvalorización y estigmatización a priori de toda otra posible forma de saber. En palabras de Raúl Fornet, lo injusto es que "que en nombre de esa ciencia se descalifican todas las tradiciones de los saberes contextuales y de las tecnologías vernáculas, y comienza la batalla epistemológica y tecnológica contra la supuesta barbarie del otro" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 96).

La violencia epistemológica conlleva la exclusión de aquellos saberes estigmatizados de los circuitos institucionales de transmisión y generación de conocimientos. Es el caso de las universidades convencionales en las que los saberes no occidentales son admitidos solamente como objetos de estudio y no como potencial fuente de conocimientos.

Nos encontramos sumidos en

> (...) un contexto epistemológico ocupado, invadido, por la cultura científica dominante, entendiendo por esta no solamente una constelación abstracta de saberes más o menos relevantes para el ser humano y su estar hoy en el mundo, sino también como un dispositivo de concentración de poder que condiciona e hipoteca la producción misma de conocimiento, así como su transmisión, su administración, su empleo, su organización e institucionalización (Fornet-Betancourt: 2009, p. 9).

Como se puede apreciar, el escenario es hostil al diálogo de saberes. Las condiciones subjetivas y objetivas que lo hacen posible no existen. Identificar la verdadera dimensión de las barreras culturales, subjetivas e institucionales realmente existentes es el punto de partida. De allí la necesidad de empezar por "tomar conciencia de la violencia epistemológica que es inherente a la expansión de la tecnología moderna… dejar de verla como el único quicio posible del mundo y de la humanidad … y abrirnos a otros horizontes fundantes y generadores de sentido. En una palabra, se trata de restablecer el equilibrio epistemológico" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 98).

CONCLUSIONES

Hacia el equilibrio epistemológico

Para que el diálogo intercultural no se convierta en una propuesta abstracta sin implicancias prácticas hay que tomar conciencia de las resistencias que suscita.

> (…) No hay por ello que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería solo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo (Fornet-Betancourt: 2006, p. 99).

En otras palabras, hay que empezar por identificar y tomar conciencia de las desigualdades y desequilibrios contextuales. Por recuperar la memoria postergada, por visibilizar los conflictos interculturales del presente como expresión de una violencia epistémica, gestada a lo largo de una historia de desencuentros y postergaciones. Y de esta manera ir gestando espacios de encuentro y de reconocimiento mutuo. " (…) En

la propuesta intercultural de establecer un equilibrio epistemológico el primer paso es el del reconocimiento de la pluralidad de conocimientos, que no se da de verdad si no se lleva a prolongarse en un segundo paso que es el de la apertura del espacio libre que permite la interacción simétrica" (Fornet-Betancourt: 2000, p. 99).

De lo que se trata es de "dar casa a la pluralidad de conocimientos" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 102), de cultivar la hospitalidad epistemológica, aquella que transforma la "casa", que nos hace otros.

Confiar en que la apertura, "la pluralidad de conocimientos y el equilibrio entre ellos a que podemos llegar por el diálogo intercultural… nos pueden ofrecer caminos de convergencia en una nueva cultura que se ejercite en la finitud, cuidando la medida que nos corresponde como humanos" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 103).

Estamos ante una tarea que nos incumbe e interpela. Asumirla es consustancial a nuestra responsabilidad moral.

BIBLIOGRAFÍA

BOFF, L. (2005). *Igreja: carisma e poder. Ensaios de uma eclesiologia militante.* Record, São Paulo.

BUBER, M. (2017). *Yo y Tú*. Herder Editorial, Barcelona.

FORNET-BETANCOURT, R. (2000). *Interculturalidad y globalización*. Editorial DEI, San José de Costa Rica.

FORNET-BETANCOURT, R. (2002). "Interaction and Asymmetry between cultures in the context of globalization", En : I*nteraction and Asymmetry between cultures in the context of globalization. Documentation of the IV International Congress on Intercultural Philosophy Frankfurt/London*. IKO Verlag fur Interkulturelle Kommunikation Institut Missio. pp.29.

FORNET-BETANCOURT, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Concordia, Aachen. Band 43.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). "La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural". En: *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. Instituto Internacional de Integración - Convenio Andrés Bello, La Paz..

FREI BETTO. (2017). *Espiritualidades y religiones: su aportación a la justicia y al conocimiento en la sociedad global*. Verlagshaus Mainz , Aachen

JUNGUES, M. (2017). Espiritualidades y religiones: su aportación a la justicia y al conocimiento en la sociedad global. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.). Verlagshaus Mainz, Aachen. En http//www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4934-cobertura-charlesTaylor. Acceso 6 de mayo del 2017

PANIKKAR, R. (1998). "El imperativo intercultural". En: Unterwegs zu interkulturellen Philosophi. IKO Verlag fur Interkulturelle Kommunikation. pp.20.

BIODATA

Fidel TUBINO: Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. es profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y Coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI) . Actualmente es Director de la Maestría en "Desarrollo Humano: enfoques y políticas" de la PUCP. Sus áreas de especialización son la ética y la hermenéutica intercultural.



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091107
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Notas para pensar una universidad intercultural nuestroamericana liberadora

Notes for thinking about a liberating intercultural university of our America

Alcira B. BONILLA
http://www.orcid.org/0000-0002-2241-7849
alcirabeatriz.bonilla@gmail.com
Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091107

RESUMEN

Se parte de la tesis de que el ideario universitario de Raúl Fornet-Betancourt resulta de la conjunción de su posicionamiento filosófico intercultural con la investigación de las formas históricas, en particular latinoamericanas, en las que se ha manifestado el magisterio filosófico. En segundo lugar se analizan las propuestas de universidad alternativa de la filósofa brasileña Marilena Chauí y las de Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués ampliamente difundido en el Cono Sur. En diálogo posterior con estas posiciones se pone en evidencia la fuerza innovadora de la "conjura" intercultural a la que convoca el filósofo homenajeado y su relevancia para Nuestra América.

Palabras clave: interculturalidad; universidad; debates; Latinoamérica; conjura.

ABSTRACT

We start from the thesis that Raúl Fornet-Betancourt's university program results from the conjunction of his intercultural philosophical positioning with the investigation of the historical forms, particularly in Latinamerica, in which philosophical teaching has manifested itself. Secondly, the alternative university proposals of the Brazilian philosopher Marilena Chauí and those of Boaventura de Sousa Santos, a Portuguese sociologist widely spread in the Southern Cone, are analyzed. In subsequent dialogue with these positions, the innovative force of the intercultural "conjura" to which the honored philosopher appeals and its relevance for Nuestra América ("Our America") becomes evident.

Keywords: interculturality; university; debates; Latinamerica; conjura.

Recibido: 11-04-2022 ● Aceptado: 06-08-2022



INTRODUCCIÓN

Las investigaciones de Raúl Fornet-Betancourt sobre la formación de la cultura filosófica en América Latina y el Caribe y el papel desempeñado por las universidades en ella comenzaron hace varias décadas, siendo, quizá, el libro premiado y editado en Buenos Aires en 1985 una de las primeras muestras de esta preocupación intelectual (Fornet-Betancourt, 1985). Estos trabajos tempranos, que siguen una tradición ya consolidada por la historia de las ideas del subcontinente y en los debates previos a la emergencia de la Filosofía de la Liberación, evidencian que nuestro filósofo y amigo en esos años ya aceptaba con matices propios la distinción nítida formulada por Arturo Ardao entre la filosofía latinoamericana entendida "como ejercicio vivo y crítico" y una práctica académica de la filosofía en Latinoamérica meramente reproductora de las ideas provenientes de los centros imperiales (Fornet-Betancourt: 1985, p. 24-25).

En este contexto, también fue adquiriendo espacio en sus reflexiones la cuestión de la relación entre la lengua española y la política de expansión imperial de la corona española, así como la relación, más compleja, entre el español y la evangelización católica (Fornet-Betancourt: 2003, p. 122)[1]. En efecto, el lugar que la corona española, a diferencia de la portuguesa, otorgó a la política cultural y lingüística fue decisivo para la institucionalización académica de la filosofía en Iberoamérica. Fornet-Betancourt observa al respecto que este "establecimiento" colonial de la filosofía se realizó "(…) sin relación alguna con la concepción del mundo, ni siquiera con las potencialidades referentes al mundo categorial y simbólico de las culturas amerindias" (Fornet-Betancourt: 2003, p. 125), con el agravante de que tácitamente se suponía que no podía existir filosofía previa a la importada por los españoles en estas latitudes. Y así, renglones más adelante, aclara que la imposición de la lengua y de la cultura castellanas condenaron al monoculturalismo y al monolingüismo a la filosofía de los territorios americanos conquistados por la Corona de Castilla, tal como acontecía en la Península.

La filosofía fue "transportada" desde España y enseñada en latín, señala Fornet-Betancourt, sobre todo en los círculos eclesiásticos y conventuales y en las universidades de pronta fundación. Empero, debe tomarse en cuenta que esta trasmisión filosófica la realizaron hablantes del castellano, siendo un dato no menor y complementario del anterior, que las primeras traducciones y textos filosóficos en lengua romance lo fueron en ésta ya desde el siglo XIII[2] (Bertomeu: 2008, pp. 1047-1048); vale decir, se iba formando la idea de que el castellano era una lengua apta para el cultivo de la filosofía. De este modo puede concluirse que esta primera institucionalización de la filosofía en latín, no resultó de una práctica cultural bilingüe, sino que sirvió de refuerzo para la instalación de la condición colonial monocultural (una lengua, una cultura, una religión). Si bien Fornet-Betancourt no hace referencia completa a estos datos, también se pregunta por la significación del paso posterior del cultivo de la filosofía directamente en español en territorio hispanoamericano. Se trata de una cuestión de primera importancia, según observa, que le permite analizar sobre este trasfondo cómo la articulación monolingüística de la filosofía en Ibearoamérica "(…) ha fomentado al mismo tiempo la occidentalización de la misma en un sentido metodológico y sistemático" (Fornet-Betancourt: 2003, p. 125). Ello habilita de modo riguroso cuestionar el monolingüismo (español o portugués) de la filosofía, que ignoró y sigue mayormente ignorando el plurilingüismo del subcontinente. Al mismo tiempo, constituye un argumento más para "problematizar" la pretendida universalidad de tal filosofía; o sea, según aclara nuestro filósofo, cuestionar el verdadero alcance universal de las categorías de origen greco-romano[3]

---

[1] Las políticas lingüísticas del proceso evangelizador fueron diversas y se tendió a la evangelización en lenguas "francas" indígenas (náhuatl, guaraní, quechua, etc.), a las cuales los misioneros dotaron de escritura alfabética y gramática (Polanco, 2000). En las universidades fundadas por los españoles según el modelo de Salamanca y Alcalá de Henares, la lengua de enseñanza, como en España, fue el latín (Pitelli y Hermo, 2010, pp. 138-140); en tanto "la ciudad letrada" habló y escribió en castellano (Rama, 1998, pp. 31-60).

[2] De 1492 datan las primeras ediciones de la *Gramática castellana* y del *Diccionario latino-español* de Elio Antonio de Nebrija. En la *Gramática*, casi al comienzo de la dedicatoria a la reina Isabel I, figura la conocida frase, "(…) que siempre la lengua fue compañera del imperio", que expresa cabalmente la política lingüístico-cultural que estaba en la base de la empresa imperial del descubrimiento y la conquista de América, parte importante de la cual fue la paulatina sustitución del latín (la lengua imperial de Roma) por el castellano (la nueva lengua imperial).

[3] Dado que la filosofía medieval, de influencia innegable en América a través de la transmisión de la escolástica en las universidades, incorporó elementos de la tradición judeocristiana, también se podría agregar ésta a la greco-romana mencionada por Fornet-Betancourt en este pasaje.

(Fornet-Betancourt: 2003, p. 126), lo que no significa en modo alguno negar su enjundia, sino, por el contrario, realizar la crítica y redimensionar su pretendida universalidad a la vez que ampliar dialogalmente las posibilidades de un filosofar situado, poli- e intercultural.

Después de estas aclaraciones introductorias de carácter contextualizador, puede enunciarse la tesis central de esta contribución del modo siguiente: puesto que el ideario universitario de Raúl Fornet-Betancourt resulta de la conjunción de su posicionamiento filosófico intercultural con la investigación de las formas históricas, en particular nuestramericanas, en las que se ha manifestado el magisterio filosófico, tal ideario resulta particularmente fértil para pensar la institución universitaria desde el contexto de América Latina y el Caribe en la coyuntura actual de coronacrisis, de pretensión hegemónica del neoliberalismo y de fragmentación internacional.

Para mostrar la originalidad, actualidad y fecundidad de las propuestas de Fornet-Betancourt se recurre también a la comparación con algunas muestras de modelos críticos alternativos de concebir la institución universitaria en el medio luso hablante. Si bien el neoliberalismo globalista ha impuesto sus líneas maestras en la sociedad actual y, por consiguiente, pretende hegemonizar las universidades de todo el planeta, igualmente se producen reacciones a tal influencia nefasta y propuestas alternativas que difieren bastante entre sí, puesto que sus génesis respectivas abrevan en tradiciones académicas y socioculturales complejas y disímiles. En un artículo como éste, sería imposible una síntesis más o menos fiel de estos debates. Por razones de brevedad, entonces, se analizan las propuestas de universidad alternativa elaboradas por la filósofa brasileña Marilena Chauí desde el último tercio del siglo pasado y las más recientes de Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués muy vinculado con la actividad académica latinoamericana[4], en tanto éstas presentan modelos críticos contextualizados diversos, si bien con aspiración de universalidad, y resultan excelentes hitos de comparación con el modelo elaborado por Fornet-Betancourt.

HACIA UNA UNIVERSIDAD ALTERNATIVA

Las conferencias y artículos de Marilena Chauí, sobre la cuestión universitaria en general pero, y sobre todo, sobre la universidad brasileña, se han venido sucediendo desde la década de 1970[5], siendo la conferencia inaugural del Congreso realizado en la Universidad Federal de Bahía, Br., con motivo de su septuagésimo aniversario en 2016[6], una especie de síntesis y coronación de tales contribuciones.

Actualmente profesora emérita de la Universidad Federal de San Pablo, Br., Chauí es doctora en filosofía por esa universidad y fue profesora en las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna y de Filosofía Política. Ha merecido reconocimientos internacionales por sus obras sobre el pensamiento de Baruch Spinoza y de Maurice Merleau-Ponty, así como sobre diversos temas de filosofía política. Sin embargo, lejos de considerar la filosofía y la docencia universitaria como mera profesión, Chauí ha hecho de ella un "modo de vida", que la llevó también al compromiso político partidario como fundadora del *Partido dos Trabalhadores* y a la gestión de políticas culturales en calidad de Secretaria de Cultura de San Pablo entre 1989 y 1992. Al recibir el doctorado *honoris causa* por la Universidad de París 8 declaró al respecto: "El deseo de vivir una existencia filosófica significa admitir que las cuestiones son interiores a nuestra vida y a nuestra historia (…). Es la razón por la cual la filosofía ha sido siempre para mí una forma de lucha y de combate en el interior de la sociedad

---

[4] Se han elegido una autora y un autor lusohablantes porque sus trabajos son menos conocidos en Nuestra América que los escritos en español, aún cuando fueron sido difundidos por el Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), y sus ideas sobre la universidad merecen un diálogo atento. Boaventura de Sousa Santos, europeo de nacimiento, ha investigado sobre cuestiones de sociología del conocimiento y de sociología del derecho vinculadas con el "Sur" global, siendo uno de los inspiradores del Foro Social Mundial celebrado por primera vez en Porto Alegre, Br., en 2001. Se estima conveniente incluir la referencia a su ideario universitario en este artículo, dado el sesgo intercultural de sus trabajos, su influencia en América Latina y su compromiso con los pueblos y grupos sociales que han sido históricamente oprimidos por el colonialismo y el capitalismo.

[5] En *Escritos sobre a universidade* publicó una selección de sus trabajos que llega hasta 2001 (Chauí, 2001).

[6] El "*Congresso UFBA 70 anos*": convocó a más de 5.000 participantes; además del objetivo celebratorio, su principal fue discutir la vida universitaria, hacer memoria de la historia de la UFBA y pensar los desafíos futuros (http://www.congresso,ufba.b).

y de la política” (en Tatián: 2020, p. 465). En consecuencia, los textos sobre la cuestión universitaria que aquí se comentan, no sólo reflejan las ideas de la pensadora paulista sobre la democracia, la cultura, el pensamiento, la investigación y la docencia, sino que, ante todo, son índice de la pasión filosófica que la anima, expresada en discursos fundados y de combate por una universidad alternativa (pública, democrática, humanista).

En estas páginas se presenta la secuencia de sus ideas fundamentales sobre la cuestión universitaria siguiendo el hilo de su Conferencia de 2016, “*Contra a universidade operacional e a servidão voluntária*” (“Contra la universidad operacional y la servidumbre voluntaria”), y completándolas con las de escritos anteriores. Haciendo gala de buena técnica retórica, Chauí abrió y concluyó la conferencia con algunos versos del extenso poema abolicionista y liberal “*O Navio Negreiro (Tragédia do Mar)*”, escrito en 1868 por el bahiano Antônio de Castro Alves. Además, dado que la conferencia se pronunció el día 14 de julio, conmemoración de la “caída de la Bastilla”, también a modo de epígrafe como los versos antes citados, Chauí recordó los artículos 7 y 9 de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” de 1789, que expresan el espíritu de tal acontecimiento como “(…) inicio de la gran lucha moderna por la liberdad, contra el arbítrio, la intolerancia, la tortura, la violencia y la servidumbre”[7]. En este clima de hondas memorias de emancipación y liberación creado por ambos recursos estilísticos, la filósofa desarrolló en cuatro parágrafos su visión alternativa de la universidad, a la cual considera una institución necesaria para todo país democrático, parte integrante de la sociedad y que ha de estar puesta al servicio de la realización de los derechos humanos.

Teniendo como trasfondo implícito la breve historia contemporánea de las universidades en Brasil[8], el primer parágrafo de la conferencia, “Cambios en la universidad: del espacio público a la privatización”, pivotea sobre una idea central que Chauí también presentó en escritos previos (2001): la universidad desde sus inicios medievales[9], pero sobre todo a partir de la Modernidad, siempre ha sido reconocida como una institución social, hasta que en las últimas décadas se produjo a nivel mundial un giro devastador y radical, a consecuencia del cual, con contadas excepciones, resultó triunfante la idea de la universidad como organización social. Para la caracterización y crítica de tal universidad como organización, Chauí no sólo ha recurrido a su larga experiencia en la docencia universitaria y a su conocimiento del marxismo (Marx, en primer término, pero también Gramsci, Althusser y la Escuela de Frankfurt), sino, igualmente a los aportes de *Le naufrage de l’université* (1995) de Michel Freitag, cuya sociología dialéctica se muestra en línea con la filosofía crítica cultivada igualmente por la filósofa paulista.

Pensar la universidad como institución social equivale a concebirla con los rasgos de una práctica social específica que gozó secularmente del reconocimiento público de su legitimidad y de sus atribuciones en tanto fundada, a entender de Chauí, “(…) en un princípio de diferenciación, que le confiere autonomía respecto de las otras instituciones sociales”; es decir que, en virtud de tal autonomía, la institución universitaria tiene una estructura específica de ordenamientos, reglas, normas y valores de reconocimiento y legitimidad internos[10]. Para hacer comprensible esta idea, Chauí sintetiza de modo algo esquemático dos momentos de la universidad moderna en su peculiaridad ideológica. Así, recuerda que la legitimidad de la universidad moderna en un primer momento “(...) se fundó en la conquista de la idea de autonomía del saber frente a la religión y el Estado” y, en consecuencia, sus pilares fueron “(…) las ideas de *formación, reflexión, creación y crítica*”. En un segundo momento, a partir de las luchas sociales y políticas de los últimos siglos que

[7] Las traducciones de los textos en portugués son de la autora del artículo.

[8] A diferencia de los países conquistados por la corona española, en Brasil las primeras universidades se fundaron en la primera mitad del siglo XX.

[9] En los textos de Chauí la universidad aparece como una institución de orígenes exclusivamente europeos. Como el foco de sus investigaciones está puesto en un modelo de universidad tardomoderno, sus apreciaciones sobre la universidad medieval resultan algo superficiales. Tampoco ha realizado un estudio de las iberoamericanas de los siglos XVI y XVII y poco de las posteriores.

[10] La discusión sobre la autonomía universitaria, uno de los tópicos siempre presente en los debates ibeoamericanos sobre la universidad desde 1918, se hace presente en varios escritos de la filósofa paulista en los que hace frente a la degradación del concepto de autonomía tanto en directivas internacionales como nacionales que la rebajan a mera “capacidad de gestión de recursos públicos y privados” (2001, p. 204); por el contrario, defiende su sentido sociopolítico, como “(…) la marca propia de una institución social que poseía en la sociedad su principio de acción y de regulación” (2001, p. 204).

condujeron al reconocimiento y realización de derechos políticos, civiles, económicos, sociales y culturales, “(...) la universidad se transformó también en una institución social inseparable de la idea de democracia y de democratización de saber”. Según lo ha desarrollado en varias de sus obras anteriores de filosofía política, ella defiende la idea de que el único y verdadero ideal democrático es el socialista, puesto que sólo el socialismo sostiene que la democracia es la idea reguladora de sus bases políticas (Chauí: 1981, 2006). Sobre la base de esta convicción, entonces, para Chauí la institución universitaria no podría hurtarse a su referencia a la democracia, entendida en el sentido aludido, ya sea para realizarla, ideal que es el suyo, como para oponerse a ella.

Para entender las causas del abandono de estos modelos modernos por la idea de la universidad como organización hay que remontarse al mismo surgimiento del modo de producción capitalista como producción de equivalentes del dinero para el mercado, porque allí hace su aparición necesaria la idea y la práctica de la administración. Ésta consiste en la aplicación de un conjunto de reglas y principios formales idénticos para todas las organizaciones sociales (incluidas las instituciones que mutaron en organizaciones); o sea, una lógica instrumental (estratégica) referida al conjunto de medios particulares para la obtención de objetivos particulares y vinculada con las ideas de gestión, planeamiento, previsión, control y éxito. A una organización, además, “(…) no le compete discutir o cuestionar su propia existência, su función, su lugar en el interior de la lucha de clases”. En este nuevo horizonte político-académico dirigido por el mercado, la universidad, hasta ahora entendida como institución social universitaria orientada hacia el espacio público, en tanto organización debería ahora renunciar a la permanente discusión sobre su propia razón de ser social y a su aspiración a una universalidad (imaginaria o deseable) que la habilite para responder a las contradicciones impuestas por la permanente división social.

Este paso de institución social a organización prestadora de servicios ha sido posible en las universidades merced a los cambios introducidos por el capitalismo globalizado neoliberal actual, que se caracteriza por la fragmentación de todas las esferas de la vida social y la construcción de una imagen reticular efímera de la sociedad, con organizaciones particulares que compiten, red donde la existencia de cada organización particular depende casi biológicamente de su flexibilidad o capacidad de adaptación a los cambios continuos.

A grandes trazos describe Chauí el proceso en etapas que condujo de la universidad pública brasileña concebida en la primera mitad del siglo XX como institución social a su desvío organizacional, proceso que, con algunas variantes, se dio de modo análogo en numerosos países no sólo de Nuestra América. En una primera etapa, durante la dictadura (1964-1980) y anterior al neoliberalismo, se funcionalizó la universidad volcándola a la formación de profesionales para el mercado de trabajo; con este objetivo, las universidades modificaron sus currículos, programas y actividades, separándose la docencia de la investigación. Durante la Nueva República (1985-1994), se tendió a la universidad de resultados, orientada hacia la investigación, pero adoptando el modelo del mercado para determinar su calidad y cantidad según las ideas de eficiencia, produtividad y competitividad, hasta que, entre 1994-2002 se consolidó finalmente como universidad operacional.

La caracterización de la universidad operacional no puede ser más desoladora y realista: “Regida por contratos de gestión, avalada por índices de productividad, calculada para ser flexible, la universidad operacional está estructurada por estrategias y programas de eficacia organizacional y, por tanto, por la particularidad y la inestabilidad de los medios y de los objetivos”. De autónoma, la universidad deviene heterónoma, ya que se la define y estructura a partir de criterios por completo ajenos tanto al conocimiento y la formación intelectual como a la responsabilidad social que le había sido inherente. Tal heteronomía y su mutación en organización se vuelve visible en el aumento de las horas de clase, la brevedad de los estudios de posgrado, la evaluación cuantitativa de docentes e investigadores, etc., con un resultado lapidario: “Orientada hacia su propio ombligo, pero sin saber dónde se encuentra éste, la universidad operacional opera y, por eso mismo no obra”.

Mención aparte merece la descripción de la degradación de la profesión docente que se lleva a cabo en la universidad operacional. Se abandona la concepción de la tarea docente esencialmente como formación

y se la reemplazarla por la de mera transmisión y adiestramiento rápido, se trate de cualquier especialidad y tipo de conocimiento, y esto conlleva, además, el reclutamiento de profesores carente de experiencia. Por su parte, las investigaciones en la universidad operacional obedecen a una ideología posmoderna "(...) que apaga todo contacto con el espacio-tiempo como estructura del mundo", y reduce la subjetividad a intimidad narcisista, y la objetividad, a un conjunto de estrategias montadas sobre juegos de lenguaje; por consiguiente, la investigación se limita a ser una estrategia de intervención y de control de medios o instrumentos más para obtener un objetivo delimitado de intervención o control. Con ello queda anulada la idea de la investigación como aquello pide "(...) el trabajo del pensamiento y del lenguaje para pensar y decir lo que todavía no ha sido pensado ni dicho"; o, mejor, "una acción civilizatoria contra la barbarie social y política". El modelo de universidad organizacional, además, resulta incapaz de generar indicadores propios de evaluación y adopta la "productividad" como un patrón de medida homogeneizador que no hace sino empobrecer la propia tarea universitaria y la deja sin recursos ante los estándares internacionales de evaluación dictados desde los centros de poder económico-universitario.

La lucha contra la universidad operacional, en primera instancia, se da en las dos dimensiones relevantes del trabajo universitario: la docencia y la investigación. Chauí indica algunas prácticas sencillas para recuperar la docencia como trabajo de formación y crítica que resultan revolucionarias si se las pone en relación con las formas actuales en las que se implementa la enseñanza en la universidad operacional. Igualmente brinda nuevos criterios para reintroducir una verdadera excelencia en la investigación, tales como la necesidad de innovación en temas, metodologías, etc.; la durabilidad de las investigaciones, la idea de que investigar es un proceso de trabajo comunitario que forma tradición de pensamiento en un área y abre un campo de trabajo, el significado social, político o económico de las investigaciones junto con la defensa de la autonomía de quien investiga y el rechazo de coerciones externas. Por último señala como criterios supremos para medir la excelencia de las investigaciones la articulación de la lógica académica con la lógica histórica ("la calidad de una investigación se mide por la capacidad de enfrentar los problemas científicos, humanísticos y filosóficos planteados por las dificultades de la experiencia de su propio tiempo") y la articulación entre lo universal y lo particular, puesto que una buena investigación que trate de algo particular, lo hace de manera tal que su alcance, sentido y efectos tiendan a ser universalizables.

Parte de la lucha por recuperar la universidad como institución social está en la adecuada comprensión de la articulación entre la dimensión académica y la dimensión socio-política de la universidad, articulación que se plantea tanto hacia afuera como hacia adentro de la misma. Insiste Chauí en la necesidad de hacer explícita la imposibilidad de separar conocimiento y poder.en los conflictos que se dan en el interior de la institución que las universidades tratan de soslayar porque son los derivados de las divisiones sociales, las diferencias políticas y los proyectos culturales distintos. Democratización efectiva de la universidad y políticas académicas de largo plazo que se correspondan con los tiempos del trabajo universitario e independientes de la alternancia de los gobiernos, permitirán que la institución universitaria despliegue sus capacidades humanísticas y científicas con independencia de los tiempos discontinuos de la política estatal.

En una sociedad de estructura violenta, oligárquica, hierática, vertical y autoritaria, como es la brasileña, los conocimientos, concebidos como capital cultural, actúan para legitimar esa estructura y contribuyen, por consiguiente, a conservar las exclusiones y privilegios (Costa: 2017, p. 149). Con este imaginario se corresponde un tipo de conducta mimética y subordinada a la oligarquía del país, característico sobre todo de las clases medias, que, a entender de Chauí, constituyen la base social para la existencia de la universidad operacional en Brasil. En consecuencia, para el tramo final de la conferencia que ha servido de guía en estas páginas la filósofa evocó el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie (1576) y extrajo de él su mensaje para la universidad del futuro: "Por eso creo que nuestra acción universitaria como acción de saber y de política debe ser el combate en todos los frentes contra la universidad operacional y la ideología conservadora que la sustenta. Este combate es el que llamó de lucha contra la servidumbre voluntaria".

Más recientemente, si bien en continuidad con escritos anteriores sobre una epistemología alternativa ("epistemología inversa"), justicia cognitiva y universidad, Boaventura de Sousa Santos, Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, publicó el año pasado *Descolonizar la Universidad: el desafío de la justicia cognitiva global* y, entre 2020 y 2021, otro libro y algunos artículos donde amplía su

mirada en razón de la crisis ocasionada por la pandemia[11]. En esos trabajos realiza un diagnóstico sobre la situación contemporánea de la universidad y ofrece alternativas para su futuro inmediato y de más largo plazo, mostrando algunas realizaciones ya existentes como la Universidad Popular de los Movimientos Sociales nacida en las primeras ediciones del Foro Social Mundial, entre otras.

Paladín de la universidad pública, como Chauí, y con la esperanza de que "(…) en el siglo XXI, la universidad ciertamente será menos hegemónica, pero no menos necesaria que en siglos anteriores" (Santos, 2021, p. 305), Santos considera que en esta época particularmente aciaga la humanidad no puede prescindir de esta institución varias veces secular dada su especificidad como bien público, puesto que ella es la que vincula el presente y el pasado con el futuro a través de la formación que brinda y la producción de conocimiento, y "(…) crea un espacio público privilegiado, potencialmente dedicado al debate abierto y crítico de ideas" (Santos: 2021, p. 15). En la convicción de que "(…) es tan importante mirar atrás como mirar hacia adelante" (Santos: 2021, p.16), se propone realizar un diagnóstico crítico no nostálgico de la situación, plantear la resistencia a determinados cambios introducidos por el neoliberalismo globalista y prestar atención a lo que denomina "la universidad emergente", o sea, formas novedosas que condicen mejor con la misión, fines y objetivos de la institución universitaria y su adecuación a las necesidades de la época.

En consonancia con un vasto sector del pensamiento contemporáneo, Santos estima que la crisis provocada por la pandemia de Covid-19, o "coronacrisis", como se ha dado en denominarla, no es sino resultante de crisis planetarias previas, estructurales y mayores, derivadas del fracaso casi completo de los principios del mundo moderno. La institución universitaria fue funcional al establecimiento de éste desde sus comienzos, tal como queda en evidencia con la erección de universidades en todo el territorio conquistado por la Corona de Castilla y, luego, en las sucesivas reformas que pusieron a las universidades al servicio del desarrollo científico moderno; actualmente, no es ajena ni se mantiene incólume a estas crisis, si bien las padece con rasgos particulares.

Cabría identificar tres crisis importantes de la universidad: una crisis de hegemonía, una crisis de legitimidad y una crisis de institucionalidad. La primera se debe a que la universidad ha dejado de ser la única institución de educación superior y de investigación, dada su incapacidad de cumplir a la vez con sus funciones tradicionales de formación de élites mediante la producción de alta cultura, conocimiento científico y humanista de excelencia e, incluso, pensamiento crítico, y, por otra, responder a los reclamos de formación profesional del capitalismo globalizado del siglo XXI (Santos, 2021, p.133). La crisis de legitimidad radica en la falta de consenso respecto de ella, en tanto resultan opuestas entre sí la jerarquización del conocimiento especializado, y las consiguientes restricciones de acceso y acreditación de competencias, y las demandas sociales y políticas de democratización e igualdad de oportunidades para quienes han estado excluidos históricamente de la universidad. La crisis institucional resulta, en cambio, de la contradicción entre la tradicional demanda de autonomía respecto de los objetivos y valores de la universidad y la presión actual para mantener los criterios de eficiencia, productividad, relevancia y responsabilidad social impuestos desde fuera, sea por los Estados o por los grupos económicos. Para hacer frente a estas crisis, el autor apuesta por una universidad alternativa, que se bifurca en dos proyectos: uno de "contrauniversidad", para el futuro inmediato, y otro de mayor aliento, integral, de "una universidad comprometida y polifónica", cuya refundación implica "pluriversidad" y "subversidad". Para llegar a la exposición fundada de este segundo proyecto en el capítulo siete, no sólo Santos se explaya sobre el primero, sino que comienza el libro con un extenso rodeo

[11] En *A cruel pedagogia do virus,* con la atención puesta sobre todo en lo que ocurre "al Sur", Santos se propuso desentrañar tempranamente algunas "lecciones" para el nuevo desamparo que desde esos meses hasta ahora afecta a los seres humanos, entre las que cabe destacar: que la percepción de los riesgos ha estado condicionada por la política y los medios, que las pandemias matan de modo discriminado, que el colonialismo y el patriarcado se refuerzan en los momentos de crisis aguda y que se percibe un retorno del Estado y de la comunidad (Santos, 2020)

por su particular y ampliamente conocida concepción del conocimiento y de las epistemologías del Sur[12], retomando categorías y argumentos largamente elaborados años atrás[13].

Conforme a su posición progresista, que Santos, empero, denomina posmoderna, trata de rescatar los principios emancipadores que la modernidad no llevó a cabo porque careció de los instrumentos para hacerlo. Por ello, señala que si se entrara en un período de transición paradigmática, entendida no sólo de modo epistemológico sino también político-social, éste sería "(…) un movimiento hacia un paradigma de conocimientos prudentes para un buen vivir", que surge de una nueva relación entre epistemología, política y subjetividad (Santos: 2021, p.109). Como consecuencia no menor, se plantea un cambio desde la ética antropocéntrica, de responsabilidad restringida e individualista liberal (hoy, según el sociólogo portugués, convertida "(…) en una estrategia de desarme en el sentido de que nos proporciona ampliamente criterios éticos para actos menores") (Santos: 2021, p.102), a la basada en el nuevo principio solidario de responsabilidad por el futuro enunciado en 1979 por Hans Jonas en *Das Prinzip der Verantwortung (El principio de responsabilidad*). En suma, se trata de una nueva epistemología, una nueva ética, una nueva política y, obviamente, de nuevas ontologias.

Si bien pueden distinguirse múltiples causas de la crisis universitaria aludida, algunas de larga data, contemporáneamente, la universidad pública, ha sido minada por las dos fases de mercantilización a las que fue sometida por el neoliberalismo globalizante: primero, entre principios de los ochenta hasta mediados de los noventa, cuando se amplió y consolidó el mercado universitario nacional, y luego, cuando emergió el mercado transnacional de la enseñanza superior y universitaria y se produjo la desinversión del Estado en la universidad pública. Estamos en esta segunda etapa en la cual, para sobrevivir, las universidades tienen que ponerse al servicio de la sociedad de la información y de la economía basada en el conocimiento, con la consiguiente transformación -que puede calificarse como revolucionaria en sentido negativo- en sus formas de gobierno, gestión, enseñanza e investigación, y, sobre todo, en las relaciones entre los trabajadores del conocimiento y los proveedores y usuarios o consumidores del conocimiento. Este paso de un paradigma institucional a un paradigma empresarial diseñado a nivel global bajo la égida del Banco Mundial se refleja en la falta de autonomía cuasi epistemológica de la universidad y su consiguiente desorientación en lo que respecta a sus funciones sociales: "La crisis de identidad afectó al pensamiento crítico de la universidad y, de forma más amplia, a la esfera pública de la universidad" (Santos: 2021, p. 152).

Si, en términos generales, Santos ha sostenido en diversos Foros la idea de una "globalización alternativa", contrahegemónica, como "(…) la única manera eficiente y emancipadora de enfrentar la globalización neoliberal", inserta en ella su proyecto de reforma universitaria para el futuro inmediato en los términos aclaratorios siguientes: "La globalización contrahegemónica de la universidad como bien público significa que las reformas nacionales de la universidad pública deben reflejar un proyecto de país centrado en opciones de políticas que consideren la inserción del pais en contextos cada vez más transnacionales de producción y distribución de conocimientos" (Santos: 2021, p.156).

Por ello esta reforma contrahegemónica debe centrarse en la respuesta a las demandas sociales de una democratización radical de la universidad, poniendo fin a las ya largas historias de exclusión de los grupos sociales y de sus conocimientos que comenzó antes de la fase actual de la globalización capitalista. Planteado como objetivo restituir el papel de la universidad pública en la resolución y definición colectiva de problemas sociales que se consideren a nivel global o regional, se promueve un "nuevo pacto universitario" que mantiene la idea de un proyecto nacional partiendo de la premisa "(…) de que la universidad tiene un papel crucial en la construcción del lugar de su país en un mundo polarizado por globalizaciones

---

[12] "Sur", a entender de Santos, es un concepto epistemológico-político, no geográfico, "(…) compuesto por muchos sures epistemológicos que tienen en común el hecho de que todos ellos son conocimientos nacidos en luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado"(Santos, 2022, p.116).

[13] Estas ideas no serán desarrolladas en razón del tema principal de este artículo. No está de más decir que Santos, atento a los epistemicidios y al empobrecimiento de los saberes operados en nombre de la razón occidental, señala la necesidad del reconocimiento de los límites del conocimiento, en tanto ello "(…) nos obliga a acercarnos a la realidad desde lo que James denominó las 'últimas cosas', es decir, a partir de las consecuencias, del impacto del mundo en la vida, y de nuestra vida personal y colectiva en el mundo" (Santos, 2021, p. 90), así como la necesidad de rescatar el conocimiento emancipador que la modernidad no desarrolló.

contradictorias" (Santos: 2021, p.157). Nuevamente se presenta como cuestión básica de hegemonía la de la definición de la universidad, hoy desdibujada y terreno de disputas, de cuyo éxito depende también su legitimación como institución pública en la que confluyen la formación de grado, posgrado, investigación y una extensión socialmente responsable. Este primer paso de reforma de la institución universitaria en el futuro próximo está encaminado a "(…) fortalecer la legitimidad de la universidad pública en el contexto de la globalización neoliberal de la educación y prevé apoyar la posibilidad de una globalización alternativa" (Santos: 2021, p. 175). Las necesarias batallas por la legitimidad han de librarse en cinco áreas de acción: acceso, extensión, investigación-acción, ecología de saberes ("innovación decisiva en la construcción de una universidad poscolonial")[14] y asociaciones entre universidades y escuelas públicas (Santos, 2021, p.168). Habida cuenta del papel distorsivo en los procesos de investigación y las relaciones dentro de la comunidad científica que desempeña el patentamiento del conocimiento, especialmente en las áreas comercialmente más atractivas como la biotecnología, Santos concluye que: "En una universidad orientada a un futuro poscapitalista, poscolonialista y pospatriarcal, no hay espacio para el conocimiento patentado".(Santos: 2021, p.174).

Siendo el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado las tres formas de dominación moderna, éstas deben ser tomadas en cuenta necesariamente cuando se plantea la posibilidad de una reforma de la universidad. Por esta razón, el capítulo seis del libro se centra específicamente en el impacto de las articulaciones entre el capitalismo y el colonialismo en el sistema universitario en su conjunto y señala algunos aspectos contemporáneos inquietantes al respecto: 1) "A medida que se incrementa la amenaza del capitalismo sobre la universidad, su compromiso con el colonialismo y el patriarcado también se vuelve cada vez más visible"; 2) "Aunque es prominente en el sistema universitario en su conjunto, la mezcla mutua entre capitalismo y colonialismo es visible particularmente en el Sur global", donde la universidad fue la principal justificación ideológica para tal vinculación (Santos: 2021, p. 227); 3) "Mientras que el capitalismo global se ha vuelto más agresivo durante las últimas tres décadas, y controlado la educación superior, el colonialismo global siempre ha estado presente" (Santos: 2021, p. 229). Si, como se consideró más arriba, el capitalismo obliga a la universidad a cuidar de su futuro, a la vez el colonialismo resulta acicate para "(…) un contramovimiento que desafía a la universidad a enfrentar su pasado". Un futuro emancipador más o menos cercano para la universidad no ha de resultar factible sin contar con el reconocimiento de un pasado que exige reparación, sobre todo en el Sur global: "A diferencia de lo que sucede en el Norte global, el colonialismo epistémico y cultural impide que el Sur global represente al mundo como propio, es decir, impide la aparición de un Sur global y antiimperialista" (Santos: 2021, p.232).

Santos identifica algunas áreas de intervención descolonizadora, tales como el acceso de estudiantes a la universidad y el acceso de profesores a una carrera académica universitaria, los contenidos de investigación y de enseñanza, las disciplinas del currículo y los planes de estudio, los métodos de enseñanza y aprendizaje, la estructura institucional y de gobierno universitario, las relaciones entre la universidad y la sociedad en general, etc. Atento a la complejidad de los procesos descolonizadores propone algunas normas de acción prudente, para arribar a resultados descolonizadores efectivos: 1. "Las intervenciones descolonizadoras siempre deben realizarse con conciencia del impacto que pueden tener sobre la dominación capitalista y patriarcal" (Santos: 2021, p.240); 2. "La descolonización de la universidad es una tarea que debe concebirse de forma articulada con otros procesos de descolonización de las relaciones sociales y culturales prevalentes en la sociedad" (Santos: 2021, p. 241); 3) "Las intervenciones descolonizadoras no deben recurrir a los métodos del colonialismo, ni siquiera al colonialismo invertido.(…). Además, la magnitud de las tareas descolonizadoras en cuestión requiere alianzas entre diferentes grupos sociales." (Santos: 2021, p. 241); 4) "Las intervenciones descolonizadoras en la universidad siempre ocurren en medio de alguna turbulencia y un conflicto", ya que desestabilizan las inercias institucionales y reflejan los

---

[14] Respecto de la "ecología de saberes" baste decir que Santos la presenta como una forma más avanzada de investigación-acción que implica una revolución epistemológica en las formas de investigación y capacitación universitarias porque se basa en "(…) la promoción de diálogos entre los saberes científicos y humanísticos producidos por la universidad, por un lado, y los conocimientos laicos o populares que circulan en la sociedad y que son producidos por personas comunes, tanto en entornos urbanos como rurales, originados en culturas occidentales y no occidentales (indígenas, africanas, orientales, etc.), por el otro" (Santos, 2021, pp. 168-169)..

conflictos sociales de largo plazo que ocurren en otros sectores de la sociedad (Santos: 2021, p. 241). 5) "Sólo es posible desnaturalizar el presente y sostener el inconformismo y la indignación frente a la actualidad si el pasado es visto como el resultado de procesos de lucha y contingencias históricas" (Santos: 2021, p. 242).

Dado que la ciencia occidental moderna ha sido el instrumento preferido para expandir y consolidar la dominación moderna, la descolonización del saber constituye una pieza clave para la descolonización de la universidad propuesta. A entender de Santos, tal descolonización consiste, en primera instancia en el cuestionamiento de la ciencia moderna desde la perspectiva de las epistemologías del Sur, proceso que implica confrontar con su carácter colonial que produce y oculta la línea que crea zonas de no ser, como con su carácter capitalista mercantilizador de la vida a través de la explotación del trabajo y de la naturaleza considerados como mercancías, así como con su carácter patriarcal que desvaloriza la vida y el trabajo social de las mujeres.

En línea con el desarrollo anterior, se investigan las dimensiones negativa y positiva del trabajo teórico y metodológico de las epistemologías del Sur aplicadas al caso específico de las ciencias sociales, tomadas como ejemplo paradigmático. Según la autora de esta contribución, la referencia escasa que Santos hace a representantes latinoamericanos de estas disciplinas quizá lo priva de una fuente de información que le hubiera permitido enriquecer con ejemplos y nuevas facetas su aguda exposición del tema. Resulta evidente que la dimensión negativa consiste en una develación deconstructiva de las raíces eurocéntricas de las ciencias sociales modernas a partir de la cual se puede llevar a cabo la sociología de las ausencias. Ésta es considerada el instrumento metodológico capaz de expandir el presente y de revertir las cinco lógicas monoculturales de producción de no existencia propias de la razón metonímica moderna, cuyo producto principal fueron las cinco formas sociales principales de no existencia: "lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo" (Santos: 2005, p. 162). Para superar la razón metonímica y sus totalidades homogéneas excluyentes, estas lógicas de producción de no existencia son puestas en cuestión con carácter de alternativa epistemológica transgresora a través de la práctica de cinco ecologías, que se corresponden respectivamente con cada una de ellas: la ecología de los saberes, la ecología de las temporalidades, la ecología de los reconocimientos, la ecología de las trans-escalas y, por último, la ecología de la productividad (Santos: 2005, pp. 155-167).

La dimensión positiva se bifurca en dos tareas. La de producir un conocimiento científico apto para el diálogo y compromiso con otros tipos de conocimiento, en primer término. En segundo lugar: "(…) la identificación, reconstrucción y validación de los conocimientos artesanales no científicos que surgen de las luchas contra la dominación o que se utilizan en ellas" (Santos: 2021, p.247). De este modo, concluye Santos, ambas tareas positivas abonan las bases para la sociología de las emergencias, que tiene por objeto "(…) una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (…) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación a la probabilidad de la frustración" (Santos: 2005, p.169). Sin embargo, consciente de la hegemonía de las epistemologías y culturas del Norte, reforzada por el embate neoliberal, Santos señala que el desafío para las epistemologías del Sur "(…) es volver creíble y urgente la necesidad de reconocer la diversidad epistemológica del mundo, con el fin de ampliar y profundizar la experiencia mundial y la conversación".(Santos: 2021, pp. 254-255).

El capítulo 7 de la última parte del libro sintetiza la apuesta fuerte y a largo plazo de Santos por la "pluriversidad" y la "subversidad" en una nueva universidad polifónica comprometida en las luchas sociales por una sociedad más justa. Se distinguen dos formas o tipos. A la universidad de tipo 1 (UP-1) le está encomendada la construcción de la pluriversidad dentro de los marcos institucionales existentes, si bien reformados de manera profunda de acuerdo con los principios solidarios de compromiso y polifonía. Para el cumplimiento de este objetivo mayor, la universidad debe confrontarse con lo nuevo, democratizarse ampliamente, hacer de la extensión universitaria un instrumento de prestación de servicios de interés público para públicos no solventes", promover la investigación-acción y la ecología de los saberes, vincular la universidad con la escuela pública, crear redes Sur-Sur y realizar evaluaciones participativas. Si esta universidad polifónica hace uso de las oportunidades que se le presentan para innovar en los márgenes,

logrará "(…) construir la contrauniversidad dentro de la universidad", siempre y cuando realice una gestión inteligente e innovadora de las contradicciones institucionales que se dan en este presente universitario heterogéneo, dividido entre quienes apoyan la mercantilización y quienes apuestan a la cooperación (Santos: 2021, p. 277). Las epistemologías del Sur, que se encaminan a combinar diversos tipos de de conocimiento orientándose mediante la "sociología de las ausencias", la "sociología de las emergencias", la ecología de los saberes, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas (Santos: 2021, p.274), se encuentran en el centro de esta transformación, puesto que la transformación política de la universidad requiere de una transformación epistemológica que privilegie saberes y conocimientos nacidos de luchas contra la dominación o producidos para ser utilizados en ellas (Santos: 2021, p. 273)[15].

La universidad de tipo 2 (UP-2) se da fuera de las instituciones convencionales ("ocupa" el nombre de universidad) y su objetivo consiste en construir la subversidad, tanto porque en ella se involucran grupos sociales subalternos de variada índole como por sus estilos subversivos de intervención en la idea convencional de universidad (Santos, 2021, p. 270). Si bien derivada de la tradición de las universidades populares, la universidad como subversidad: se distingue de éstas por su concepción más amplia de sus públicos subalternos (no solamente pertenecientes a la clase obrera), porque "(…) alberga una pedagogía centrada en la ecología de los saberes y la traducción intercultural" (Santos: 2021, p. 282), porque el contexto pedagógico no está separado del campo de la lucha social, porque sus iniciativas se originan en los movimientos sociales y porque "(…) parte del supuesto de que, aunque la universidad polifónica de tipo 1 logre superar los múltiples obstáculos que encontrará, no provocará por sí misma las ecologías de saberes que reclaman las nuevas y más urgentes demandas de justicia cognitiva, social e histórica" (Santo: 2021, p. 278). La UP-2 se basa en una pedagogía del conflicto emancipadora que educa para el inconformismo; en palabras de Santos: "(…) educación para una clase de subjetividad que somete la repetición del presente a una hermenéutica de sospecha, una educación que rechaza la banalización del sufrimiento y la opresión, al ver en ellos los resultados de opciones inexcusables" (Santos: 2021, p. 278).

Algunas de estas UP-2 se conforman institucionalmente y, en general, tienen presencia física en lugares particulares y responden a necesidades a largo plazo; además "(…) se centran en objetivos y grupos destinatarios específicos" (Santos: 2021, p. 284). Entre éstas Santos destaca las universidades interculturales indígenas, como la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amauta Wasy" de Ecuador, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural de Colombia, la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense, la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUICAY) y la UNITIERRA fundada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a la que Santos dedica algunas páginas. También reseña brevemente la historia y características de la Escuela Nacional Florestan Fernandes, del MST (Movimiento de los Sin Tierra) en Brasil, y de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo de Buenos Aires.

Las UP-2 errantes o itinerantes responden igualmente a necesidades y objetivos a largo plazo, tienen formas institucionales más desdibujadas y libres y, en general, carecen de ubicación física precisa. Santos menciona la Universidad Transhumante de San Luis, Argentina, fundada en 1998, y, siendo el autor de la iniciativa de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) en el Foro Social Mundial de Porto Alegre de 2003, dedica varias páginas al detalle de su historia, objetivos y funcionamiento desde 2007 en América Latina, África y Europa. Al destacar el funcionamiento en red de la UPMS y a colaboración entre ella y varias universidades y Estados, queda en evidencia que no se trata de que un tipo de institución reemplace a otras, sino de aunar esfuerzos de nivel mundial, regional o local, gubernamentales o comunitarios, para que en el siglo XXI sea exitosa la lucha por una universidad anticapitalista, descolonizada y despatriarcalizada. La apuesta de Santos, en definitiva, es por una universidad pública que honre, valore y transmita "el conocimiento nacido de la lucha" contra la mercantilización, el colonialismo, el patriarcado, el autoritarismo y el imperialismo epistemológico (Santos, 2021, p. 306).

[15] Se trata del conocimiento producido por grupos social y culturalmente diversos que han tenido múltiples experiencias de dominación y de exclusión provocadas por el colonialismo y el capitalismo cognitivos.

Entrevistado sobre la situación de las universidades públicas durante la pandemia y el futuro próximo de la educación universitaria, el sociólogo portugués hizo un diagnóstico desalentador: no sólo persiste el embate de las fuerzas neoliberales y de ultra derecha contra la universidad pública (que, a entender de Santos, en las condiciones actuales es la que podría reaccionar mejor contra ellas), sino que en las mismas universidades ha habido descuido de sus funciones, predominio de la lógica burocrática, con abandono de los estudiantes y de los docentes obligados a la virtualidad forzada sin la capacitación y los medios técnicos adecuados para ello, lo que agrava la vulnerabilidad institucional. Si vencedor en la postpandemia sigue siendo el conjunto de fuerzas que hoy hegemonizan al mundo y la universidad no tiene capacidad de transformación, el fin de la institución, tal como se la conoce secularmente, está cercano, ya que se preferirá una universidad pública *online* con la que se acabarán los gastos excesivos, pero también las materias "ideológicas", las protestas universitarias y los procesos deliberativos presenciales disfuncionales. Pese a este panorama desolador, Santos renueva su confianza en la universidad (pública), ya que, a su entender, es la única institución que podría proponer una alternativa viable al modelo de sociedad y de civilización que ha conducido al desastre actual (Santos: 2020b).

LA CONJURA INTERCULTURAL POR UNA UNIVERSIDAD MEJOR

En el inicio de este parágrafo se destacan las principales ideas de Raúl Fornet-Betancourt sobre la universidad intercultural, para luego ponerlas en diálogo con las del autor y la autora estudiadas en el parágrafo anterior y finalizar con algunas reflexiones sobre la transformación intercultural liberadora de la institución universitaria desde el contexto de América Latina y el Caribe ("Nuestra América") en la coyuntura actual de coronacrisis, hegemonía neoliberal y fragmentación internacional.

Si bien nacido en Cuba, Raúl Fornet-Betancourt se formó en las disciplinas de filosofía, lingüística y teología en universidades europeas y ha sido profesor regular e investigador en las universidades alemanas de Bremen y Aachen, donde igualmente trabajó como investigador en el Instituto *Missio*; empero, su estudio de José Martí (Fornet-Betancourt, 1998), de influencia magistral en su pensamiento, y la investigación asidua de autores latinoamericanos[16] han dado a su estilo filosófico intercultural un sesgo liberador *sui generis* reconocido ampliamente por él[17]. Fue uno de los principales inspiradores del nuevo "giro intercultural" de la filosofía, que se comenzó a difundir ampliamente desde la década de 1990. A entender del propio Fornet-Betancourt y de otros representantes del pensamiento intercultural, la "transformación intercultural" de la filosofía resulta mucho más decisiva que la "transformación de la filosofía" planteada por Karl-Otto Apel a partir de su obra homónima (1972)[18]. En efecto, no sólo se trata de poner en el lugar principal del sujeto moderno abstracto (*ego cogito* cartesiano o *ego* trascendental kantiano), al "nosotros" discursivo procedimental (*wir argumentieren*), sino a un "nosotros" concreto, situado, intercultural, comunitario e histórico (1994, 2009). Desde mediados de la década de 1990 tal nuevo paradigma de la filosofía, en la impronta que Fornet-Betancourt le infunde, se orienta también hacia una praxis ético-política de la interculturalidad contra la "barbarie postcivilizatoria" del neoliberalismo y sus consecuencias (Vallescar: 2000, 321-322; Becka: 2007, 103-120).

---

[16] Entre múltiples textos, a modo de ejemplo pueden citarse *Problemas actuales de la Filosofía en Hispano-América* (1985) y *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina* (2001).

[17] Además de la impronta en su orientación filosófica, Raúl Fornet-Betancourt se destaca como uno de los mejores estudiosos y divulgadores de la Teología y la Filosofía de la Liberación. La nómina de sus contribuciones al respecto es muy extensa, comenzando por la edición de *Befreiungstheologie: Kritische Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, de 1977, donde incluye su investigación "La incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana", publicada después en castellano (2000) y el capítulo V de *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica* (1985, p. 117-149), lectura crítica de los inicios de la Filosofía de la Liberación. También cabe mencionar sus indagaciones sobre la presencia de estilos filosóficos liberacionistas en el pensamiento europeo (2002), así como los artículos de su autoría o de autores liberacionistas publicados en *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* desde 1982 y en la serie de *Cuadernos* y *Monografías* de la revista desde 1984.

[18] Tanto desde la Filosofía de la Liberación como desde la Filosofía Intercultural se han realizado numerosos intentos de diálogo y discusión con la versión del pensamiento discursivo brindada por Apel. En razón de su extensión no se incluye aquí su nómina, pero basta con constatar las apariciones del tema en *Concordia* y en su serie de monografías.

Este giro ético-práctico de la Filosofía Intercultural, a entender del filósofo, está influido por el pensamiento latinoamericano de la liberación, se define por una opción por los pueblos y culturas que han sido dominados y excluidos de todos los derechos y por el reconocimiento responsable de sus lenguas, saberes y memorias, en una práctica de la interculturalidad que sea al mismo tiempo una práctica de la solidaridad, la convivencia (que Fornet-Betancourt prefiere denominar "convivialidad") (Berisso y Giuliano: 2015, p. 141), el reconocimiento y la paz. Este desafío fue lanzado por el propio Fornet-Betancourt a posteriori de las disputas por el sentido del denominado "V Centenario" de 1992 y de la emergencia de los pueblos originarios en torno a esa fecha, en su artículo "Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural". Allí, haciendo autocrítica de posiciones anteriores proclives a la idea de una "inculturación" de la filosofía europea, retoma la consigna martiana de "injertar en el mundo el tronco propio" y aclara: "(…) cada tronco cultural debe fungir como la plataforma desde la que se abre un modo de pensar, que quiere articularse como filosofía, a la tradición filosófica constituida y consolidada ya en otras culturas" (Fornet-Betancourt: 1994, p. 76), con el objeto de liberar a la filosofía de su tradición monocultural. Sobre esta base presenta un esbozo de filosofía intercultural a partir de Iberoamérica[19], región que entiende no como resultado del encuentro de dos mundos -*dictum* de moda en esos años-, sino "(…) como mundo intercultural en el que se encuentran muchos pueblos" (Fornet-Betancourt: 1994, p. 80) y, en consecuencia, interpreta la expresión "Nuestra América" en el sentido de "(…) afirmación de la textura intercultural de la realidad americana" (Fornet-Betancourt: 1994, p. 81), porque "Nuestra América" es el nombre del proyecto liberador de unidad latinoamericana a partir de la irreductible diversidad que la constituye. De este modo se impone una relectura crítica del pensamiento iberoamericano, para su posterior reconstrucción con inclusión de formas de expresión propias de los pueblos indígenas y afrodescendientes, sean escritas o dichas en español o en lenguas originarias, "francas", etc. Así se pone la base "(…) para iniciar una dinámica de nuevo aprendizaje en el acto mismo de pensar", puesto que "pensar" sería "(…) ejercicio de convocación de voces, de saberes y de sabidurías" (Fornet-Betancourt: 1994, p.84). Años más tarde, en la conferencia del 18 de septiembre de 2021, celebra la memoria subversiva de la Filosofía de la Liberación, a la que considera "la hermana mayor" de la Filosofía Intercultural, hermanadas justamente por ese mismo "espíritu". En consecuencia propone como tarea urgente e intergeneracional la formación de comunidades filosóficas de reflexión crítica ocupadas en "desfilosofar" la filosofía, para fomentar el diálogo entre las múltiples culturas del filosofar, "desculturizar" la idea de cultura, para que el diálogo se de entre culturas vividas, sustituir la "epistemología" por "culturas de conocimiento" o, mejor, de "sabidurías" y, por último trabajar sobre la idea de "mutación antropológica" (aventando el peligro de transhumanismos y posthumanismos), para evitar la pérdida de las memorias de los pueblos, memorias de humanidad, que son las memorias de sus dolores, resistencias y luchas (Fornet-Betancourt: 2021d).

Justamente a partir del I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural[20] realizado en México en 1995 se produjo la inflexión intercultural en la filosofía latinoamericana, puesto que los diálogos allí mantenidos con numerosas pensadoras y pensadores provenientes de la Filosofía de la Liberación y de otras líneas críticas volcaron a éstos a una ampliación intercultural del lugar de enunciación y del campo de trabajo[21], dando así comienzo a lo que la autora de este texto denomina la Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora[22] (Bonilla: 2017). En años posteriores (2015 y 2021), y en calidad de balance del camino recorrido por la Filosofía Intercultural en América Latina durante casi tres décadas, Fornet-Betancourt enumera una serie de tareas, algunas de las cuales están directamente vinculadas con la especificidad de estos contextos y de sus desafíos, en la convicción de que la filosofía intercultural en América Latina busca situarse en el tiempo "(…) tomando una clara posición ética a favor de la vida digna de todos en equilibrio y paz con la naturaleza, para

---

[19] Este modelo, que el autor ha ido perfeccionando a lo largo de casi treinta años de trabajo, sin duda puede aplicarse,no sin cierta prudencia analógica, a países del Caribe colonizados por otras potencias imperiales.
[20] El primero de una serie de trece que se han tenido lugar en diversos países.
[21] Desde sus inicios la Filosofía Intercultural ha incursionado por algunos temas poco presentes en la academia filosófica tradicional, como el fenómeno migratorio, la revisión intercultural de los nuevos enfoques de los estudios de las mujeres y de género, la crisis ecológica, el reconocimiento de las violencias historicas, la atención a la vida cotidiana, la revisión de la idea de cultura, el cuestionamiento de la epistemología y del modelo universitario actual, etc.
[22] La autora de estas páginas, en su artículo de 2017, investiga los avatares de la Filoofía de la Liberación con el retorno de las democracias en América Latina en la década de 1980 y el giro hacia la Filosofía Intercultural de algunos de sus protagonistas.

articularse así orgánicamente con las memorias de liberación y de bondad de los pueblos" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 42): 1) por haber comenzado la Filosofía Intercultural en América Latina al calor de las demandas por derechos de los pueblos originarios y de los afrodescendientes, se presenta como primera tarea "(…) el acompañamiento de las demandas de justicia en la diversidad", que comprende tanto el trabajo de denuncia filosófica de la violencia cognitiva y espiritual por la exclusión sistemática de los saberes ancestrales indígenas y afroamericanos del canon científico, como el esfuerzo por contribuir a la realización de la justicia cultural en Nuestra América; 2) esta lucha por la justicia epistemológica y cultural conduce a la tarea de apoyar y acompañar la reivindicación legal de los pueblos a la autodeterminación del espacio y el tiempo en que viven; 3) empeño en la lucha por el equilibrio del mundo, para contrarrestar las pretensiones hegemónicas; 4) crítica de la globalización neoliberal que revive el colonialismo, perpetuando y profundizando la vieja política de desempoderamiento cognitivo de los pueblos indígenas y afroamericanos con la imposición de un modelo de civilización y de vida que nivela los espacios y los tiempos y coloniza la vida cotidiana; 5) crítica del modelo de desarrollo hegemónico y de la idea asociada de progreso, y oferta de un modelo alternativo para conducir el cambio antropológico en nuestras sociedades; 6) elaboración de una pedagogía afectiva enfocada "(…) en el cultivo de los lazos espirituales que conforman al ser humano como una existencia en comunión con sus semejantes y el cosmos" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 40); 7) revisión radical de los conceptos de la filosofía y discusión intercultural sobre la noción misma de filosofía; 8) reescritura de la historia de la filosofía subsanando las exclusiones y las ausencias, lo cual implica "(…) el desafío mayor de recuperar la oralidad a la vez como fuente de filosofía y como lugar para su transmisión" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 41); 9) la transformación de la razón filosófica.

En este marco, parte sustantiva del proyecto de filosofía intercultural de Fornet-Betancourt es su programa de crítica de la institución universitaria y la propuesta de transformación intercultural de la misma, como lo manifestara oportunamente en las presentaciones del XI y del XII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, realizados en 2015 y 2017, respectivamente. El filósofo es consciente de que la universidad tiene hoy una importancia singular, dado que por su proyección mundial se ha convertido en un referente civilizatorio fundamental: "una referencia internacional de primer orden no sólo como lugar 'interconectado' o 'red' de transmisión de saber y de cultura, de investigación y formación, sino también como pilar de desarrollo político, social y económico de las sociedades actuales en general" (Fornet-Betancourt: 2018, p. 20). Pero, y esto resulta esencial para tomar en cuenta, actualmente y a lo largo de su historia presenta una singular ambivalencia, puesto que, dada su indiscutible importancia institucional se convirtió en arena de luchas de poder donde fuerzas intelectuales y sociales se han disputado su control, razón por la cual para la Filosofía Intercultural "(…) entrar en la disputa por la universidad y tomar posición en esta disputa", así como hacer una apuesta por ella, se convierte en responsabilidad y deber (Fornet-Betancourt: 2018, p. 21-24).

Si bien ha sido una preocupación constante del filósofo, el texto más completo sobre este tema es "Universidad e interculturalidad. Hacia una conjuración para la transformación intercultural de la universidad", publicado originalmente en 2017, y, en una segunda versión, en 2021 (Fornet-Betancourt: 2017, 2021b).

Desde el comienzo se plantea una restricción importante al ámbito cultural occidental, ámbito en el que se inscribió la tradición académica latinoamericana en sus comienzos. Fornet-Betancourt señala la fundación de la universidad medieval como el momento originario de la universidad occidental, si bien no ignora las tradiciones institucionales de educación superior que la preceden y, como fuente de información al respecto, remite a un artículo del filósofo intercultural Josef Estermann, que la autora de esta contribución cita por su reproducción de 2021. Estermann, al igual que Fornet-Betancourt, defiende la idea de una universidad intercultural, que denomina "interversidad". Como parte de su argumentación, hace referencia a los orígenes no europeos de la institución, en particular, a las universidades chinas, persas y árabes, siendo estas últimas el modelo para las europeas (modelo intercultural e interreligioso que el Renacimiento procuró olvidar). Sobre el sentido de estas instituciones, hace dos señalamientos de índole lingüística que resultan útiles para entender tanto el origen de las universidades europeas como las observaciones que sobre estos orígenes trae Fornet-Betancourt. El primero se refiere a la etimología: "*universitas*" es una palabra latina compuesta de *unum* (uno) y *vertere* (girar; convertir); según Estermann el término viene de la misma raíz etimológica que "universo" o "universal" y significa literalmente "lo uno en lo que gira", o, en mejor traducción,

lo “constante en movimiento” (Estermann: 2021, p. 63). En segundo lugar, recuerda que en la Edad Media europea “*universitas*” designaba cualquier gremio o asociación encaminada hacia una meta común; por consiguiente, al ser empleada esta palabra en sentido académico, nombraba la asociación de los maestros y estudiantes de un establecimiento, hasta que terminó como sinónimo de un centro de altos estudios. En este espíritu, concluye Estermann, las universidades medievales que se organizaban en torno al *Studium Generale* de las “Artes liberales” (filosofía, teología, medicina y derecho), “(…) todavía mantenían el espíritu de un saber integral y transdisciplinario, de una diversidad (*versitas*) epistemológica y metodológica bajo un solo (*unum*) techo” (Estermann: 2021, p. 65).

Fornet-Betancourt parte de la revisión de la historia de esta tradición universitaria europea, que, además, como se informó al comienzo, es la que se “transporta” al Nuevo Mundo, para ir señalando los hitos de sus mudanzas que condujeron a la crítica situación actual y plantear posibilidades de su transformación intercultural. De este modo da comienzo a su texto con un parágrafo de síntesis histórica dedicado al origen de la idea y misión de la universidad, en el sentido restrictivo aludido antes de creación característica de la cultura cristiano-papal europea. En visión retrospectiva, de este acontecimiento histórico Fornet-Betancourt deriva tres elementos: 1) asumiéndose en continuidad con el sentido antiguo clásico de la ciencia como actividad intelectual de búsqueda de la verdad, esta universidad medieval se erigió como organismo gremial al servicio de una cultura que ordenaba los conocimientos humanos a la realización del último fin a que está destinado el hombre: su felicidad, entendida como el logro de la virtud contemplativa; 2) esta universidad reflejó la tensión de la cultura cristiana entre contemplación y acción, o sea, entre el cultivo de la interioridad (hombre interior) y la transformación del mundo (hombre cooperador de Dios); 3) esta “*universitas magistrorum et scolarium*” se constituyó así como una comunidad ligada por un juramento en tanto fundada por una ‘conjuración’ gremial (*coniuratio*) (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 140). Más allá del contexto cultural del momento fundacional, a lo largo de su artículo el filósofo hace pie en la idea de “conjura” comunitaria en el saber, para ir procurando una base histórica a su idea transformadora de universidad intercultural.

Tres fracturas de esta idea de universidad se registran en su historia casi milenaria: la producida durante la Reforma protestante, la segunda, que se dió entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX y, la tercera, contemporánea, que convierte a la universidad en lugar privilegiado para la reproducción y afianzamiento global del capitalismo. Si la Reforma significó la confesionalización de la universidad, vale decir, una fractura que no afectó su cultura institucional, la segunda fractura conmovió los fundamentos mismos de la universidad, porque fue resultado de un proceso complejo que colocó a la humanidad en una disyuntiva: “los caminos de la civilización moderna, científica, técnica y capitalista, por un lado, y por otro, el camino de la cultura, que justo desde ese momento será el ‘tradicional’” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 141). En la prosecución de los ideales científico-técnicos capitalistas, se intentó reorganizar la universidad desde las exigencias de profesionalización y especialización derivadas de la primera Revolución Industrial, creándose así también las denominadas universidades “politécnicas”. A partir de ese momento, la ciencia ya no será entendida como búsqueda desinteresada de la verdad, sino como herramienta dilecta del Progreso, con un nuevo ideal de conocimiento: “medir, precisar, definir, dominar”. La defensa del camino contrapuesto a éste, el ideal tradicional (“humanista”) de la universidad, motivará los escritos de Alexander von Humboldt (1769-1859), Johann G. Fichte (1762-1814) y de John H. Newman (1801-1890), entre otros.

La tercera fractura de la universidad culmina el modelo de universidad científico-técnica capitalista: “Pues, sobre la base de ésta, representa el momento de la substitución del espíritu de la cooperación gremial comunitaria, desinteresada, por la lógica del método, de la combatividad competitiva y del impacto de los productos en el mercado” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 143). En síntesis, la culminación del intento de hacer de la universidad una organización al servicio del capitalismo.

A pesar de esta constatación dolorosa, para Fornet-Betancourt ha existido y existe una “continuidad oculta” de la “*universitas magistrorum et scholarium*” hasta nuestros días, más allá de la persistencia de algunos edificios memorables que materializan esta continuidad. Ésta es la “continuidad espiritual” de la alianza secreta entre quienes persisten en la idea matriz: “aquellos y aquellas que juran fidelidad a la verdad, se ‘emocionan’ en su búsqueda, y se ‘conjuran’ para buscarla comunitariamente” (Fornet-Betancourt: 2021b,

p. 144). Así, en paralelo a la historia de la universidad que se puso y se pone al servicio del capitalismo, hay otra historia, la de los “conjurados” y sus “conjuras”.

Esta “otra historia” de la institución universitaria es espigada brevemente por Fornet-Betancourt a través de cuatro ejemplos que desglosa de la historia de las universidades latinoamericanas, evocando a cuatro autores, cada uno de los cuales merecería un estudio minucioso por las sugerencias que brindan para la universidad latinoamericana y universal, más allá de su “cronotopo” particular: el chileno Francisco Bilbao (1823-1865), José Martí (1853-1885), el anarquista argentino Julio Ricardo Barcos (1883-1960) y, por último, el mártir jesuíta hispano-salvadoreño Ignacio Ellacuría.(1930-1989). Indudablemente, a estas menciones podrían agregarse muchas más, que el propio filósofo trabaja en otros textos. Del “conjurado” Bilbao, se hace referencia a su “Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas”, donde el chileno, en la huella bolivariana, plantea en el Congreso de 1856 reunido en París la idea de una “Universidad Americana” en el punto 11: “La creación de una universidad americana, en donde se reunirá todo lo relativo a la historia del continente, al conocimiento de sus razas, lenguas americanas, etc.” (Bilbao: 1993, p. 64), todo ello bajo el mandato de “Unificar el alma de América”, lo que equivale a: “Unificar el pensamiento, unificar el corazón, unificar la voluntad de la América” (Bilbao: 1993, p. 53). En la misma línea, se encuentra la “Universidad de la Cultura Americana”de Barcos, formulada según algunos estudiosos en 1930[23]. De José Martí, si bien su pensamiento, como ya se señaló, ha sido decisivo en la opción intercultural de Fornet-Betancourt y decisivo al momento de decidir qué tipo de universalismo ha de plantearse para esta filosofía, el texto sólo recuerda su magnífico “conjuro”: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana” (Martí: 2005, p.33). En cuanto a Ellacuría, se limita a señalar su aporte”(…) para la otra universidad posible que requería la situación histórica de América Latina”, si bien, en nota, indica los textos fundamentales para el estudio de esta propuesta y algunos títulos de la amplia bibliografía sobre el tema (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 145). En breve añadido a las iniciativas y pensadores rememorados por Fornet-Betancourt (y también a modo de homenaje), aquí se nombra la proyección latinoamericana hasta nuestros días del movimiento reformista de Córdoba de 1918 y el recuerdo doloroso del movimiento estudiantil mexicano ahogado en su propia sangre en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968 (Poniatowska, 1971), representativo de estas luchas nuestroamericanas.

La referencia a los autores latinoamericanos adquiere toda su importancia porque ellos han mostrado la necesidad de volver la mirada a las culturas, lenguas y contextos de vida concreta para una “conjuración intercultural” que devuelva enraizamiento a la universidad. Sin este retorno a la culturas, a las lenguas y a los contextos de vida no puede plantearse la necesaria ruptura con el modelo global hegemónico vigente; para Fornet-Betancourt se trata de una “devolución” de la universidad a sus lugares de origen, de poner fin al rapto de la universidad hecho por el capitalismo. No se crea una universidad intercultural con el mero gesto de habilitar áreas de estudios interculturales en las estructuras vigentes, porque desde ellas resulta imposible establecer una relación verdadera, interna, con la interculturalidad real. Sólo con un cambio radical de estructuras, que rompa con las “cátedras” reproductoras de los saberes funcionales al sistema y la generación de la relación interna con la interculturalidad real, “(…) la universidad se inserta en un movimiento de crecimiento común, enraizado en el diálogo de las culturas, las lenguas y los contextos de vida” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 147), tal como sucede en las denominadas “universidades de la tierra”, radicadas en Chiapas o Oaxaca, en las cuales, además, se hace expresa en su denominación “(…) la relación interna con el suelo que las nutre en su labor de generación comunitaria de conocimientos verdaderos[24]" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 147). Este posicionamiento particular, de tales universidades y algunas otras de similar

[23] La presencia de esta huella bolivariana en iniciativas de creación de una Universidad Latinoamericana continental como la de Bilbao y, sobre todo, la posterior de Barcos, ha sido estudiada por Arturo Roig en “Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental” (Roig, 1993, pp. 69-80). Sin duda el mismo Roig merece un lugar destacado por sus aportes para una universidad liberadora e intercultural realizados con anterioridad a la dictadura cívico-militar en la Argentina de 1976, durante su exilio ecuatoriano y después de su regreso al país.

[24] En relación con la crítica de la epistemología sin más, propuesta en varias oportunidades por Fornet-Betancourt, merece atención la definición de “conocimientos verdaderos” que brinda en este pasaje: “conocimientos que nacen para alimentar la convivencia en todas y en todos, y no como simples saberes artificiales para la circulación por el supuesto mundo global” (Fornet-Betancourt 2021b, p. 147).

tenor, las convierte en "(…) lugares de interculturalidad crítica y liberadora" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 147).

Bajo las condiciones del modelo de universidad hegemónico actual la "conjuración" propugnada se presenta como un abanico de acciones necesarias para el logro del restablecimiento de una nueva "*universitas magistrorum et scholarium*" que no sólo retome el espíritu de la universidad medieval y lo mejor de la vapuleada humanista moderna. Inspirado en la tradición liberadora gestada en América y sin duda animado por "(…) el *pathos* de la melancolía como 'mal de amor' por la situación del mundo y el empequeñecimiento del ser humano" (Fornet-Betancourt: 2019, p.327), en este caso de la institución universitaria, Fornet-Betancourt insufla nuevo aliento a estas tradiciones y realiza una apuesta decidida por formas del humanismo intercultural que, obviamente, contradicen el modelo dominante resultando su opuesto y, de realizarse, provocadoras de una verdadera revolución transformadora. Desglosa, así, varias "conjuras" posibles que se sintetizan a continuación: 1) conjurarse para pensar y actuar contra el modelo de universidad funcional a la civilización hegemónica que está organizada y estructurada para "estabilizar, reproducir y perpetuar" tal hegemonía; 2) conjurarse en una renovada lucha de clases, para combatir la división interna a la institución universitaria actual entre trabajadores intelectuales "no rentables", devaluados, y los que producen conocimiento útil para el mercado; 3) conjurarse contra la pretensión universal de control sobre la enseñanza y la investigación en las universidades por parte de quienes monopolizan la ciencia europeo-norteamericana (así como contra cualquier otro intento de monopolio universal del conocimiento), en el convencimiento de que la "*universitas*" es "congregación" de conocimientos frente al peligro de su disgregación, pero no universalidad[25] si se entiende ésta como globalidad; 4) conjurarse contra el automatismo de la circulación y comercialización de los saberes globales, lo que implica también 5) conjurarse contra las redes de información y de comunicación forjadas en estos centros de poder intelectual, contra sus criterios de "reconocimiento" de la producción científica, vale decir, contra las formas de evaluación y de "excelencia académica" institucionalizadas[26] , y también, como corolario, contra la imposición del inglés como "lengua franca" universitaria y científica; 6) conjurarse para silenciar el ruido de la civilización actual, de modo que la universidad deje de ser un "*think tank*" veloz al servicio del sistema y se obligue a realizar una "pausa", para que el pensamiento y la escucha logren "(…) generar conocimiento en mutua auditoría y por amor a la verdad" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 151)[27]; 7) si bien se pide "conjurarse contra las prisas del imperativo del 'impacto'" -uno de los criterios internacionales estimados para la calificación de investigaciones-, en realidad, así como la conjura anterior era contra el ruido y por el silencio que autoriza la palabra sabia, ahora ésta es contra la velocidad del tiempo académico y de la aceleración civilizatoria. Vale decir, conjurarse para que en las universidades interculturales vuelva el tiempo real de los que cultivan la verdad, el tiempo que permite el recuerdo de las historias que salvan y, para el caso de América Latina, como señalara Fornet-Betancourt en otro trabajo, de sus historias de liberación: "(…) ese otro tiempo real es el que debiera constituir el horizonte de nuestro pensar y actuar en el mundo" (Fornet-Betancourt: 2017, p. 119); 8) conjurarse contra el "robo del futuro" que la universidad hegemónica perpetra en su funcionalidad al sistema, proveyéndolo de especialistas para el mercado que sólo contribuye al desarrollo material occidental capitalista. La universidad hegemónica resulta una verdadera estafa a la humanidad y se hace cómplice del capitalismo que, en nombre de ese desarrollo, sigue cometiendo crímenes contra los seres humanos y contra la naturaleza; así, esta universidad colonizada por el capitalismo "(…) clausura el futuro como apertura de esperanza vital" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 152); 9) por último, más allá de la denuncia del "robo" del futuro, se trata de que la universidad (intercultural) sea una conjuración que apuesta por la radical apertura

---

[25] Una de las características sobresalientes de la Filosofía Intercultural propugnada por Fornet-Betancourt es su comprensión de la universalidad como "convivencia" o, mejor, como "convivialidad", idea de una universalidad como relación (relación con el otro) y "pluralidad en diálogo" que tiene su base en el pensamiento de José Martí (Fornet-Betancourt, 2013, pp. 27-35).

[26] Al menos para el caso argentino, una de las formas de este control internacional de la enseñanza e investigación en las universidades y centros de producción de conocimiento científico está constituida por el otorgamiento de recursos financieros que periódicamente hace el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) al Estado nacional argentino bajo la forma de préstamos para el desarrollo científico-tecnológico, con exigencias sobre campos prioritarios de trabajo, criterios de excelencia y formas de evaluación.

[27] Esta idea de la necesidad de hacer una pausa para poder pensar, de "pararse" a pensar dejándose "afectar" por lo que acontece como primer deber filosófico, también fue invocada por el autor con motivo de la proliferación de trabajos filosoficos de diverso valor que se publicaron a propósito de la pandemia (Fornet-Betancourt, 2020, p. 3).

del futuro desde las memorias de vida buena de las culturas y de sus lenguas, sobre todo de las que han sido más oprimidas y despreciadas, porque ellas, de modo resistente, alientan la esperanza.

Con el objetivo de poner en evidencia la fuerza innovadora y el amplio horizonte que abre la "conjura" intercultural a la que convoca el filósofo homenajeado y su relevancia para Nuestra América, en los próximos párrafos se sintetizan y comparan las tres formas de concebir la universidad estudiadas, Pese a las diferencias de lenguas, de contextos, no sólo de pertenencia nacional sino de actuación académica y de formación, tanto Chauí como Fornet-Betancourt e, incluso, Santos, dan testimonio de gran compromiso y responsabilidad existenciales con el pensar humanista, que en los textos analizados se traduce en su preocupación por la situación afligente en la que está inmersa la universidad contemporánea, cuya vulnerabilidad es mayor a raíz de la pandemia de Covid-19. La pensadora paulista, el filósofo cubano-alemán y el sociólogo portugués igualmente tienen en común una formación universitaria de excepcional calidad y el haber trabajado en universidades de sus respectivos países y extranjeras la intensa parte de sus vidas, siendo buenos conocedores de los contextos e historias institucionales y de las sucesivas etapas por las que han transcurrido las universidades occidentales[28].En razón de esto, han sido actores críticos en sus respectivas instituciones académicas, han realizado numerosas publicaciones que dan muestras de su seriedad para la labor intelectual con estilos innovadores y creativos -notables sobre todo en las contribuciones de Santos y de Fornet-Betancourt-, han formado escuelas de pensamiento con un discipulado internacional, con gran influencia en América Latina, y, además, de modo diverso se han involucrado en asuntos políticos y sociales extrauniversitarios, por considerarlos extensión necesaria de la función universitaria y de su compromiso intelectual.

Los textos analizados brindan tres diagnósticos sobre la situación actual de la sociedad y de la universidad -institución que Chauí, Santos y Fornet-Betancourt consideran indispensable para el tránsito a una sociedad más justa que la actual donde un vivir mejor sea posible para los seres humanos y no humanos- y tres apuestas diversas a la transformación democrática, descolonizadora, antipatriarcal y humanística[29] de la institución universitaria. En los escritos y conferencias de Chauí así como en los de Santos , la universidad de referencia es la universidad pública (brasileña específicamente, en Chauí; portuguesa, brasileña y latinoamericana en general, para Santos), en tanto la proliferación de universidades privadas[30], con control estatal débil, es criticada por su carácter generalmente empresarial y su funcionalidad a políticas capitalistas -aún las previas al neoliberalismo y la globalización-, que actúan en desmedro de la vida democrática y de la función social de la universidad (nada se dice de las universidades confesionales). Hay que aclarar que, por una parte, el contexto latinoamericano de referencia, como lo es también el de la autora de este trabajo, ha recibido de modo notable la impronta de la Reforma universitaria de 1918 y sus reclamos, ampliados en el tiempo, por universidades públicas, autónomas, de cogobierno democrático, con libertad de cátedra, gratuitas[31] e inclusivas. A esto ha de sumársele, tanto en Argentina, como en Brasil, la impronta fuerte y ya secular del laicismo en las instituciones educativas públicas, reforzada por la Reforma de 1918, razón por la cual en dichas universidades no hay cátedras ni carreras de teología y, en general, impera una atmósfera

---

[28] En las páginas precedentes se ha mostrado con cierto detalle el trazado de genealogías de la institución universitaria que realiza cada autor/a: para Chauí, el antecedente más valioso es el de una institución universitaria moderna, todavía no convertida en mera organización, e imbuída de los ideales de un socialismo humanista (sus referencias a las universidades europeas anteriores resultan significativamente pobres y tampoco se mencionan las de fundación castellana en América). Santos, en cambio, si bien proviene igualmente de raíces socialistas, rastrea orígenes previos a la erección de la universidad cristiana medieval, sobre todo árabes, en apoyo de sus propuestas interculturales alternativas. En tanto Fornet-Betancourt estima conveniente desbrozar las líneas maestras que integraron el "espíritu" de la "*universitas magistrorum et scholarium*", para fundamentar su "conjura" transformadora intercultural.

[29] De las páginas anteriores se desprende el posicionamiento en defensa de determinados estilos de humanismo de Chauí y de los otros dos autores, que se manifiestan adversos a toda forma de antihumanismo, sea transhumanista o posthumanista.

[30] Evidente y dramática en países como Brasil, Chile y Colombia, aunque aquí no se aporten las cifras comparativas.

[31] Para entender los lugares de enunciación de Chauí y de Santos debe señalarse que la impronta de la Reforma de 1918 en las universidades latinoamericanas ha sido muy diversa y con cambios en el tiempo que obedecieron a la alternancia de gobiernos democráticos con gobiernos *de facto*. Cada una de sus consignas fue recogida de modo diverso, siendo la autonomía y la libertad de cátedra las más generalizadas. Países como Argentina, donde en la época de la Reforma sólo existían universidades públicas nacionales, la tradición de la universidad pública es muy fuerte, lo mismo que la de la gratuidad de los estudios del grado universitario, que data de 1949 (primera presidencia de Juan D. Perón). En Brasil, con escasa cantidad comparativa de universidades públicas (federales y estaduales) y gratuidad parcial, la situación varía notablemente.

laica. El contexto universitario de Fornet-Betancourt, en cambio, es el de la universidad alemana, algunas de cuyas universidades públicas tienen carreras de teología cristiana, sea católica, sea reformada, y la cuestión del laicismo es visualizada de modo diferente. Además, nuestro autor no se centra en el estudio de esas universidades, sino en el modelo de universidad hegemónica predominante y en las pocas iniciativas de universidad alternativa que actualmente se encuentran en desarrollo, como ejemplos de universidades de cariz intercultural.

Respecto de los diagnósticos, las coincidencias son mayores que las discordancias, si bien difieren parcialmente en los tecnicismos académicos y las formas de argumentación. Con fuerte impronta de la Escuela de Frankfurt y de otros autores marxistas en la formación de su pensamiento, para Chauí gran parte de las universidades contemporáneas han perdido su carácter de instituciones de la sociedad, reconocidas por ella en su legitimidad como tales y basadas en un principio de diferenciación propio, que les confiere autonomía. En un largo proceso de cooptación de la institución universitaria por parte del mercado capitalista, la universidad se convierte en organización que, regida por una lógica instrumental, se convierte definitivamente en parte del engranaje de éste como universidad “operacional”, heterónoma por definición. Con cierto detalle, como se indicó más arriba, va desglosando los efectos deletéreos sobre la institución universitaria y la concepción de la ciencia y del trabajo universitario que ha acarreado tal mutación. En tanto Santos, como también se consignó antes, como eje de su “diagnóstico crítico no nostálgico”, refiere tres crisis contemporáneas de la institución universitaria que considera derivadas de la crisis mayor del mundo moderno: una crisis de hegemonía, debida a que ya no es la única institución de educación superior y de investigación, por su incapacidad de cumplir simultáneamente con sus funciones formativas y de producción de conocimiento tradicionales y de responder a la vez a los reclamos de formación profesional del capitalismo globalizado; una crisis de legitimidad, por la falta de consenso respecto de ella en una sociedad dividida entre la exigencia capitalista de demandas de conocimiento especializado según estándares internacionales y las demandas sociales y políticas de democratización; por último, una crisis de institucionalidad derivada de la contradicción entre la demanda tradicional de autonomía respecto de los objetivos y valores de la universidad y la presión actual para mantener los criterios de eficiencia, productividad, relevancia y responsabilidad social impuestos desde fuera, sea por los Estados o por los grupos económicos.

Fornet-Betancourt es más incisivo en su diagnóstico de época, a la que ve como parte de un tiempo de “adversidad” de lo humano en una “encrucijada” muy particular que nos convierte en víctimas de una “emboscada civilizatoria”. No se trata sólo de la universidad; estamos íntimamente impregnados de los valores del sistema hegemónico que se nos han hecho carne y nos impiden “(…) atender ya a las memorias que nos han fundado en humanidad” (Berisso y Giuliano: 2015, p. 140), porque se ha producido una “*reductio hominis*”, que traiciona la tradición de los humanismos entendidos en su sentido profundo de dirección a la *elevatio hominis*, “(…) en el sentido de buscar en la humanidad el más de humanidad” (Fornet-Betancourt: 2019, p. 209). Estamos en una “emboscada” de dimensiones planetarias, en un “robo de mundo” efectuado por una civilización que “(…) sustituye el mundo con su máscara civilizatoria” que esconde la diversidad del mundo, vale decir. “(…) los mundos reales y posibles donde realmente hay otros caminos que se podrían seguir” (Fornet-Betancourt: 2021). En este contexto la situación de la institución universitaria actual tiene ribetes trágicos, ya que asistimos a la culminación del modelo de universidad científico-técnica capitalista y a la definitiva sustitución del espíritu de la cooperación gremial comunitaria; en síntesis, a la conversión de la institución universitaria en una organización al servicio del capitalismo, dominada por la lógica del método, la competencia sin límites y la hegemonía planetaria de la tecno-ciencia moderna europea: “(…) que, como ciencia, es pobre; que, como moderna, es excluyente; y que, como europea, es reduccionista” (Fornet-Betancourt: 2017, p. 37).

En una síntesis de las propuestas de transformación de la institución universitaria de Chauí y de los dos autores estudiados a continuación se manifiestan importantes diferencias. La transformación de la universidad que Chauí propone parte de la crítica de la universidad operacional dominante y parece, más que una novedad, el camino de retorno a lo que la autora considera el mejor legado de la institución universitaria moderna: la autonomía del saber frente a la religión y el Estado, con la exigencia de formación, reflexión, creación, crítica, políticas académicas de largo plazo y la exigencia de la democracia como idea reguladora.

En razón de ello, en la lucha por recuperar la universidad como institución social, y con conciencia de los poderes que coliden en ella, ha de tenderse a la adecuada articulación entre la dimensión académica y la socio-política de la universidad, tanto hacia afuera como hacia adentro de la institución.

Boaventura de Sousa Santos, en línea con su idea de una “globalización alternativa”, contrahegemónica e intercultural, inserta en ella su apuesta por una universidad pública que honre, valore y transmita “el conocimiento nacido de la lucha” contra la mercantilización, el colonialismo, el patriarcado, el autoritarismo y el imperialismo epistemológico. En este marco se inserta su proyecto de reforma universitaria para el futuro inmediato y otros de más largo aliento. Respecto del primero, convoca a un “nuevo pacto universitario” para fortalecer la legitimidad de la universidad pública en el contexto de la globalización neoliberal de la educación y pone el foco en la eliminación gradual del capitalismo, el colonialismo -que trata en particular- y el patriarcado de las prácticas universitarias. La descolonización del saber constituye una pieza clave para la descolonización de la universidad y, apoyándose en sus conocidas investigaciones en sociología del conocimiento, consiste en el cuestionamiento de la ciencia moderna desde la perspectiva de las epistemologias del Sur. Consciente de la hegemonía de las epistemologías y culturas del Norte, que ha sido reforzada por el neoliberalismo, Santos señala que el desafío para las epistemologías del Sur “(…) es volver creíble y urgente la necesidad de reconocer la diversidad epistemológica del mundo, con el fin de ampliar y profundizar la experiencia mundial y la conversación”.(Santos: 2021, pp. 254-255). La apuesta fuerte y a largo plazo de Santos por la “pluriversidad” y la “subversidad” en una nueva universidad polifónica comprometida en las luchas sociales por una sociedad más justa comprende dos formas o tipos: 1) La universidad de tipo 1 (UP-1) deberá construir la pluriversidad dentro de los marcos institucionales existentes, si bien reformados según los principios solidarios de compromiso y polifonía, confrontándose con lo nuevo, democratizándose ampliamente, promoviendo la investigación-acción y la ecología de los saberes, etc. 2) La universidad de tipo 2 (UP-2), derivada de la tradición de las universidades populares, se da fuera de las instituciones convencionales con el objetivo de construir la subversidad por el involucramiento de grupos sociales subalternos con estilos subversivos de intervención, no estado separado el contexto pedagógico del campo de la lucha social. Santos analiza ejemplos de estas UP-2 que se conforman institucionalmente y de las UP-2 itinerantes, de formas institucionales más desdibujadas y libres, dedicando algunas páginas a la descripción de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), iniciativa de la que fue autor. No se trata de que un tipo de institución reemplace a otras, sino de aunar esfuerzos de nivel mundial, regional o local, gubernamentales o comunitarios, para que en el siglo XXI sea exitosa la lucha por una universidad anticapitalista, descolonizada y despatriarcalizada.

En los escritos de Fornet-Betancourt la transformación intercultural de la universidad toma otro sesgo de mayor aliento que en los autores anteriores. A diferencia de Chauí, pero también de Santos (al que debe reconocérsele su juicio sobre las primeras universidades medievales como interculturales), el filósofo no privilegia los antecedentes modernos de la universidad como únicos precursores de propuestas emancipadoras y liberadoras, sino que en un movimiento más amplio y profundo, deriva de la universidad medieval de los orígenes motivos espirituales que le permiten seguir la línea oculta de una tradición de conjuras que redunda en constantes renacimientos de la “*universitas magistrorum et scolarium*”. También, a diferencia de la filósofa y del sociólogo, rehabilita la “memoria americana”, profundamente descolonizadora, de la institución universitaria, honda tradición liberadora que se remonta más atrás de la Reforma del 18 y llega a nuestros días (bastante antes de la aparición de los estudios postcoloniales y decoloniales). Los aspectos estructurales o de contenidos temáticos se subordinan a la posibilidad de instituciones universitarias de diverso estilo dada la pluralidad de culturas y su capacidad dialógica intercultural (de modo menos rígido que el indicado por Santos).

Fornet-Betancourt va al meollo de la cuestión, cuando sostiene esperanzadamente que la transformación intercultural de la universidad, en tanto tarea urgente de nuestro tiempo, se plantea como crítica de lo dado - la civilización pretendidamente hegemónica que escamotea el mundo al resto de los demás grupos humanos-, y como apuesta siempre abierta y dialógica por una universidad entendida como comunidad intergeneracional en el saber. Esto significa, institución fundada en la conjura por un humanismo “otro” o “del otro” (no antropocéntrico, ni androcéntrico, ni etnocéntrico), basado en las memorias sapienciales de todos

los grupos humanos que nos dotan de humanidad; humanismo que ha de contribuir para que el logro de la liberación en convivialidad deje de ser un sueño de la vigilia y se convierta en celebración gozosa de la paz.

En el final de este homenaje, se destinan unas palabras de agradecimiento a los párrafos conclusivos del artículo comentado *in extenso*, donde Fornet-Betancourt convoca a la preparación de este futuro de la universidad intercultural en el "mientras tanto" del duro presente, con una apelación al saber cordial. En este "mientras tanto", para que ni la desesperanza ni la acedia se apoderen de quienes no se han entregado al sistema neoliberal capitalista y creen en el trabajo universitario desde la "exterioridad", los convoca a "emocionarse" dejándose llevar por el deseo, por la "corazonada" de asumir la tarea fundamental de "(…) generar conocimientos desde y con actitudes que no 'espanten' la ternura del mundo en que vivimos" (Fornet-Betancourt: 2021, p. 153); para que, en definitiva, no triunfe la muerte de los seres humanos sobre la posibilidad de la vida en plenitud y en comunidad convivial con los demás seres vivientes.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, K.-O. (1972, 1972). *Transformation der Philosophiea.*2 B. Frankfurt, Suhrkamp.

BECKA, B. (2007). *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourt.* Nordhausen, Traugott Bautz.

BERISSO, D. y GIULIANO, F. (2015). "Entrevista. La educación como práctica de convivialidad. Una conversación intercultural con Raél Fornet-Betancourt", *Revista del Cisen. Tramas / Maepova*, 3 (1), pp. 138-150.

BERTOMEU, M. (2008). "Filosofía, lengua castellana y modernidades", en *Arbor*, Madrid, vol184, n734, pp. 1047-1055.

BILBAO, F. (1993). "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las repúblicas", en ZEA, L (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, *Vol I*. FCE, México. pp. 51-66.

BONILLA, A. (2017). "La Filosofía en el cambio de época: desafíos y propuestas", *Cuadernos FHyCS-UNJu*, n 51, pp. 39-48.

CHAUÍ, M. (1981). *Cultura e Democracia: O Discurso Competente e Outras Falas*. Editora Moderna, São Paulo,.

CHAUÍ, M. (2001). *Escritos sobre a universidade*. UNESP, Saõ Paulo.

CHAUÍ, M. (2016). "Contra a universidade operacional e a servidão voluntária". Palestra, Congresso da Universidade Federal da Bahia, 14 de julho de 2016. Disponible en: www.ufba.ba/ufba_em_pauta/conheça-palestra.contra-universidade-operacional-e-servidão-voluntária

COSTA, M. (2017). "Marilena Chauí e a reflexão sobre a universidade", *Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII*, n37, pp. 147-170.

ESTERMANN, J. (2021). "Hacia uma interversidad de saberes. Universidad e interculturalidad", Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, Año XLVI, (2021) n 29, pp. 62-72.

FORNET-BETANCOURT, R. (1985). *Problemas actuales de la Filosofía en Hispano-América*, Ediciones FEPAI, Buenos Aires.

FORNET-BETANCOURT, R. (1994). “El pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N° 19, pp. 73-84.

FORNET-BETANCOURT, R. (1995). *O marxismo na América Latina*. Nova Harmonia, São Leopoldo.

FORNET-BETANCOURT, R. (1998.) *José Martí (1853-1895)*. Ediciones del Orto, Madrid.

FORNET-BETANCOURT, R. (2000). “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 78, pp. 169-702.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. Plaza y Valdés, México.

FORNET-BETANCOURT, R. (2002). *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt a. M. / London, IKO.

FORNET-BETANCOURT, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). “Transformación Intercultural de la Filosofía. Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt de Marisa Di Martino”. *Topologik.net*, N° 5.

FORNET-BETANCOURT, R. (2013). “Introducción. Universalidad como convivencia, o un intento de redefinir la cuestión de la universalidad desde la filosofía intercultural. Tesis en: FORNET-BETANCOURT, R.; SCHELKSHORN, H.; GMAINER-PRANZL, F. (Hrsg.) *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*, Wissenschaftsverelag Mainz, Aachen. pp. 27-35.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2019). *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías.* Wissenschaftverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2020). “La pandemia de la enfermedad por corona virus, o de la impotencia de los intelectuales”, *Cultural*, 12 de junio, p. 1-3.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021a). *Tradition, Dekolonialität, Konvivenz. Themenferder zur Erprobung Interkultureller Philosophie.* Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021b). “Historia y tareas de la Filosofía Intercultural en América Latina”, en Rosero Morales, R. (Ed.) *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana*. Universidad del Cauca, Popayán. pp. 25-46.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021c). “Universidad e Interculturalidad. Hacia una conjuración para la trnsformación intercultural de la universidad”, en Rosero Morales, R. (Ed.) *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana*. Universidad del Cauca, Popayán. pp. 139-156.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (2015). *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (2018). "Introducción", en *Bildung Spiritualität und Universität*. Wissenschftsverlag Mainz, Aachen. pp. 20-23.

MARTÍ, J. (2005). "Nuestra América", en *Nuestra América.* Prólogo y cronología J. Marinello; Selección y notas Hugo Achúgar; Cronología Cintio Vitier; Actualización de cronología y bibliografía Antonio Bastardo Casañas. Fundación Biblioteca de Ayacucho, Caracas. pp.31-39.

PITELLI, C. y HERMO, J. (2010). "La Reforma Universitaria de Córdoba (Argentina) de 1918. Su influencia en el origen de un renovado pensamiento emancipatorio en América Latina". *Historia de la Educación*, Salamanca, n19, pp. 135-156.

POLANCO MARTÍNEZ, F. (2000). *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Madrid. URL http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/le_evang.html.

PONIATOWSKA, E. (1971). *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral.* Ediciones Era, México.

RAMA, A. (1998). *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo.

ROIG, A. (1993). "Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental", En ZEA, L (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, *Vol I*, FCE, México. pp. 67-80.

SANTOS, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta / ILSA, Madrid / Bogotá.

SANTOS, B. (2020a). *A Cruel Pedagogia do Vírus*, Edições Almedina, Coimbra.

SANTOS, B. (2020b). "Coronavirus y educación: La universidad pospandémica", *Página 12*. https://www.pagina12.com.ar/277750-coronavirus-y-educacion-la-universidad-pospandemica

SANTOS, B. (2021). *Descolonizar la Universidad: el desafio de la justicia cognitiva global*. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

TATIÁN, D. (2020). "Epílogo. El trabajo de la obra de Spinoza". En, Chauí, M. *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. pp. 457-466.

VALLESCAR, D. (2000). *Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad.* SP, Madrid.

BIODATA

Alcira Beatriz Bonilla: Doctora en Filosofía y Letras, 1985. Actualmente: Investigadora Principal del CONICET, Directora de la sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada" (Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn") y Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Directora de proyectos de investigación desde 1989. Socia fundadora de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI), desde 2017. Autora de libros y artículos sobre Filosofía de la migración y del exilio, Filosofía Intercultural, Fenomenología, Filosofía de la Liberación, Ética, Antropología Filosófica, Filosofía de la Cultura, etc. www.ddhhmigraciones.wordpress.com

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo







Artículos
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7226012
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Des-encuentros interculturales cotidianos. El conflicto como fuente de aprendizaje y crecimiento

Everyday intercultural mis-encounters. Conflict as a source of learning and growth

José SANTOS
http://www.orcid.org/0000-0001-5425-2340
jose.santos@usach.cl
IDEA / Universidad de Santiago de Chile, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7226012

RESUMEN

El presente artículo pretende abordar el tema de la interculturalidad a partir de la cotidianidad, en tanto que lugar preferente de la interacción entre sujeto provenientes de culturas diferentes. Se busca mostrar que dicha interacción es esencialmente conflictiva. Esta conflictividad propia de los encuentros interculturales cotidianos mostrará su carácter paradojal en tanto que exhibe, junto a su evidente sesgo negativo, uno positivo. El sesgo negativo viene dado por la existencia de una hostilidad que puede escalar hasta la violencia, en tanto que herida o daño que provoca víctimas. El escorzo positivo se relaciona con que el conflicto tiene la potencialidad de ser fuente de aprendizaje y crecimiento puesto que puede contribuir a disminuir tanto el miedo como el error que originan gran parte de la hostilidad.

Palabras clave: aprendizaje, conflicto, crecimiento, error, violencia.

ABSTRACT

This article aims to address the issue of interculturality from the point of view of everyday life, as the preferred place of interaction between subjects coming from different cultures. The aim is to show that such interaction is essentially conflictive. This conflictuality, typical of everyday intercultural encounters, will show its paradoxical character insofar as it exhibits, together with its evident negative side, a positive one. The negative side is given by the existence of a hostility that can escalate to violence, in the sense of injury or harm that provokes victims. The positive side is related to the fact that conflict has the potential to be a source of learning and growth, since it can contribute to diminishing both fear and error, which are at the origin of much of the hostility.

Keywords: conflict, growth, learning, mistake, violence.

Recibido: 03-04-2022 ● Aceptado: 22-08-2022



INTRODUCCIÓN

Para nadie es un secreto que el tema de la interculturalidad es un asunto que actualmente acapara la atención de los estudiosos. El interés por investigar dicho fenómeno tiene su fundamento, entre otras cosas, en los efectos que ha tenido la globalización –la consecuente revolución en las comunicaciones y aumento de las migraciones– sobre la convivencia y las relaciones entre los sujetos. Desde hace tiempo y pese a las restricciones que ha implicado la Pandemia mundial declarada en 2020, las personas se trasladan de un país a otro, de un continente a otro, a una velocidad y con una facilidad sorprendentes. Las ciudades, que hasta hace poco eran aparentemente homogéneas, hoy se presentan como plurales desde el punto de vista cultural. En el mismo sentido, la explosión en el ámbito de las comunicaciones, potenciada especialmente por Internet, ha llevado a poner en contacto inmediato y permanente, sin desplazamientos temporales ni geográficos, a personas que viven en lugares totalmente alejados del planeta. La consecuencia inmediata de ambos fenómenos ha sido que se ponen en contacto, en interacción, a seres humanos provenientes de diferentes ámbitos culturales. Las relaciones entre culturas, por lo tanto, se han vuelto un fenómeno cotidiano.

Las preguntas que las relaciones entre culturas plantean para la investigación son múltiples y variadas, lo que tiene como consecuencia el que sean abordadas desde diferentes ámbitos disciplinares. Es así como se encuentran estudios sobre inter- o multiculturalidad en el marco de las ciencias jurídicas, la antropología, la sociología, la ciencia política, la educación, la teoría de las comunicaciones, etc. En el ámbito de la filosofía el trabajo ha sido nutrido y diverso. Por un lado, están los análisis que se sitúan en el ámbito de la filosofía práctica, esto es, la filosofía de la cultura (De Vallescar: 2002 y 2004), la antropología filosófica, la filosofía política (Olivie: 1993), la del derecho (Höffe: 1996) y, por supuesto, en el de la ética (Cf.:Salas Astraín: 2003; Mall y Schneider: 1993; Cortina: 1998). Los trabajos filosóficos acerca de la interculturalidad, sin embargo, no se restringen a lo práctico, sino que atañen también a disciplinas como la epistemología, la filosofía de las ciencias, la filosofía del arte, e incluso –y tal vez muy especialmente– a la llamada metafilosofía o filosofía de la filosofía (Fornet Betancourt: 2001; Kimmerle: 1997; Mall: 1996 y 1998; Wimmer: 1998, 1999 y 2000).

DESARROLLO

Cotidianidad

Con la excepción de algunos trabajos, la mayor parte de los desarrollos sobre interculturalidad han eludido el hecho de que las relaciones interculturales, es decir, el toparse (encuentros o desencuentros) entre sujetos provenientes de diferentes culturas tienen lugar, preferente y mayoritariamente, en el día a día: en el trabajo, en la calle, en la micro o el metro, en la casa, etc., es decir, mientras transcurre la vida cotidiana. Lo cotidiano, de hecho, constituye un lugar preferente de la interculturalidad (Santos-Herceg: 2014). Abordar filosóficamente el tema de la cotidianidad, sin embargo, no está libre de problemas. Ni siquiera es claro que sea posible o justificable la pretensión de hacerlo. Raúl Fornet Betancourt hacía ver que respecto de la cotidianidad “la historia de la filosofía, y concretamente la historia de la filosofía occidental lo que realmente muestra es una relación marcada por la ambivalencia, la sospecha, la inseguridad o la contradicción” (Fornet Betancourt: 2010). Para una parte importante de la tradición filosófica occidental, la cotidianidad simplemente no es un tema filosófico[1]. Pese a ello, la “koinología”, como la ha llamado Bégout, es decir, el análisis filosófico de lo cotidiano, tiene una breve pero respetable tradición (Bégout: 2005, pp. 91-96).

Dicha tradición, sin embargo, tiene el problema de que se inscribe exclusivamente dentro del mundo cultural moderno-occidental, lo que ha sido puesto de manifiesto expresamente por algunos sus representantes, haciendo notar, además, que ello no es inocuo al momento de abordar el tema de la cotidianidad[2]. Sin prejuicio de ello, la formación o construcción de un mundo cotidiano, parece ser uno de los

---

[1] De hecho, como señala Bégout, “(…) la filosofía con extraña unanimidad ha denegado el mundo cotidiano (…), raramente ha hecho un esfuerzo por comprenderlo. La filosofía se ha contentado con verlo bajo el aspecto de la banalidad servil, para así apartarse de él inmediatamente” (2009, p. 11).

[2] Agnes Heller hacía ver que “(…) en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división del

gestos más característicos y típicos de nuestra especie. Los seres humanos "cotidianizan" para usar la expresión de Bégout[3]. El fundamento de dicha tendencia a cotidianizar, según este autor estaría en un intento por "(…) producir una cierta forma de seguridad en el mundo"; "la cotidianización implica la producción de un mundo circundante cierto, seguro, familiar" (Bégout: 2009, p. 15). En el mismo sentido, Giannini habla de la "rutina" cotidiana como una creación del sujeto en el sentido de que en dicho repetirse incesable e incansablemente de todos los días, en ese decurso del "no pasar nada" (Giannini: 2004, p. 29) es donde se puede encontrar la tranquilidad y seguridad de lo esperable. "Hay en lo cotidiano, en lo rutinario, seguridad de la previsibilidad, tranquilidad del control completo de lo por venir" (Giannini: 2004, p. 44). La cotidianidad se transforma así en un lugar cierto, con el que se puede contar, y en donde el sujeto puede desarrollarse tranquilamente.

La cotidianidad tiene, sin embargo, un carácter ambiguo. Como escribe Lefebvre: "Lugar de equilibrio [lo cotidiano] es también el lugar en que se manifiestan los desequilibrios amenazadores" (Lefebvre: 1972, p. 46). Lo cotidiano, en tanto que rutinario diario vivir, es también el espacio del quiebre y ruptura de dicha rutina. Como ha señalado Bégout, "en cada momento, un acontecimiento singular puede abrir una brecha en su forma sólida y constante, reintroduciendo así la inquietud original que ella consideraba haber erradicado" (Bégout: 2009, pp. 18-19). En tanto que quiebre y ruptura, lo cotidiano adquiere una valoración doble. Por una parte, una valoración negativa, pues se transforma en un espacio para el surgimiento del temor. Es lo que Giannini ha mostrado a partir de la idea de "ruta" como el "(...) símbolo, por una parte, de lo imprevisible temido (…), símbolo de lo que pudiera acaecernos (…), símbolo, como alguien dijera con tanta propiedad, de la vulnerabilidad de las esquinas" (Giannini: 2004, p. 44). El posible quiebre de la rutina, sin embargo, no es solo atemorizante, sino que también tiene un sentido positivo, en tanto que se presenta como potencialmente liberador: "(…) el espacio ocasional de convergencia y apertura, lo que a los transeúntes pudiera detener e interesar (…)" (Giannini: 2004, p. 37); "(…) posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, lo digno de ser narrado: lo narrable… y dejarme seducir por ello; seguirlo. Y de allí, la posibilidad de "tomar otro camino" (Giannini: 2004, p. 44).

Conflictividad

La ambigüedad propia de lo cotidiano se refleja en el carácter contradictorio que tiene la interacción entre sujetos culturalmente diversos. Dicha interacción cotidiana tiene tanto un sentido negativo como uno positivo. Es un hecho que en la convivencia cotidiana entre sujetos culturalmente diversos se dan contactos que son exitosos~~,~~ pero son excepcionales. De allí que tenga sentido hablar del "milagro de la interculturalidad" como algo que ocurre de forma extraordinaria (Santos-Herceg: 2013). El roce, la molestia, la incomodidad, la tensión, es lo más habitual y, por lo tanto, lo esperable. Utilizando una terminología de Adam Curle, aunque la interacción entre sujetos provenientes de diferentes culturas sea pacífica, se trata de una "paz negativa", esto es, interacción en que la conflictividad está presente, aunque no se exprese en un quiebre o una ruptura (Curle: 1977, p. 29). Ricardo Salas ha señalado a raíz de ello que "(…) el conflicto debe aparecer como una estructura constituyente del diálogo intercultural, él será entendido como un cierto a priori de la acción contextualizada" (Salas: 2003, p. 33).

El tópico de la conflictividad ha estado presente a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental asumiendo diferentes figuras, aunque mayoritaria y principalmente se ha tratado del análisis del conflicto en términos de guerra[4]. No es de los conflictos bélicos, sin embargo, de lo que se está hablando aquí, sino que de los que se generan entre "(…) los opacos sujetos que interactúan en las conflictivas prácticas cotidianas" (Arpini: 2000, p. 22). Siguiendo a Ralf Dahrendorf, consideraremos que la interacción es conflictiva cuando

---

trabajo, tiene una vida cotidiana. Sin embargo, esto no quiere decir de ningún modo que el contenido y la estructura de la vida cotidiana sean idénticos en toda sociedad y para toda persona" (2002, p.19).

[3] . "En toda sociedad hay vida cotidiana; sin ella no hay sociedad. Lo que nos obliga, al mismo tiempo, a subrayar conclusivamente que todo hombre "(…) tiene una vida cotidiana" (Heller: 1998, p. 9)

[4] Se podría decir que gran parte de la filosofía acerca del conflicto ha sido más bien "polemología", en el mundo griego (Platón, Aristóteles), en el latino (Tucídides, Tito Livio y Cicerón), en la tradición medieval europea (San Agustín, Santo Tomás), en la modernidad, (Maquiavello, Hobbes y los contractualistas, hasta Kant) y en el mundo contemporáneo (Nieztsche, Sartre, Smith, Arent).

se da una “oposición entre los elementos concurrentes”, una “contraposición” (Dahrendorf: 1996). El conflicto no se define ni por el objeto de la contraposición, que puede ser múltiple (intereses, necesidades, sueños, expectativas, opiniones, etc.), ni tampoco por su magnitud: así como hay conflictos micro, hay también macro conflictos. El conflicto, entendido en un sentido muy amplio, remite simplemente a un tipo de interacción caracterizada, como bien dice Julien Freund, por una suerte de “hostilidad” (Freund: 1995), aunque no se requiere que ella se exprese. De allí que Judson escriba que “…sea como fuere, el conflicto sigue siendo una parte cotidiana de nuestras vidas, tanto si lo enterramos, si está semi-apagado y emerge de vez en cuando, y si lo aceptamos y lo conocemos…” (Judson: 2000, p. 139). Esto es especialmente cierto aplicado a la interacción entre sujetos provenientes de culturas diferentes. Estos encuentros son particularmente conflictivos. La pregunta que se plantea, entonces, es aquella por el origen de dicha conflictividad.

Miedo y temor

Una primera respuesta la encontramos en el miedo y temor que nos despierta lo culturalmente diverso (Santos-Herceg: 2010, 2011, 2012, 2013). El otro, por muy cercano que sea, siempre es, en algún nivel, un desconocido; siempre conserva el lugar de lo insondable. Waldenfels ha trabajado justamente al otro como un “extraño radical”, en el sentido en que “se resiste a toda apropiación” (Waldenfels: 1990, p. 17). Ocupando en otro sentido las palabras de Giannini, podría decirse que el otro “(…) tiene profundidades desconocidas e inquietantes” (Giannini: 2004, p. 39). En tanto es completamente desconocido o in-cognoscible, el extraño es fuente de posibles sorpresas, origen de lo incontrolable. Es justamente en ese margen de impenetrable insondabilidad en donde encontramos el origen del miedo. Como bien dice Mannoni, “(…) lo desconocido despierta terrores” (Mannoni: 1982, p. 36) y, podríamos agregar, la existencia innegable de una reserva desconocida en todo sujeto siempre y necesariamente asusta.

Este carácter amenazador del otro se puede explicar, por una parte, aludiendo al riesgo que implica para la propia tranquilidad, para la seguridad, es decir, el carácter de posible destructor, desestabilizador, de nuestra vida cotidiana que, como se decía, fue construida justamente en busca de seguridad. El otro se presenta como un elemento caotizante que podría atentar contra la estabilidad y previsibilidad lograda gracias a la cotidianidad. En otro sentido, el otro, el extraño, abre también la posibilidad de transgresión: “(…) llamamos transgresión, en general, a cualquier modo por el cual se suspende o se invalida temporalmente la rutina (…)” (Giannini: 2004, p. 81). El otro es transgresión, es ruptura de lo cotidiano en tanto que irrupción, que aparición repentina de lo extraño, de nuevas alternativas, de otras rutas. La posibilidad de una trasgresión se experimenta como aterradora para el transeúnte habitual y rutinario que solo quiere llegar luego y sin contratiempos a casa o al trabajo. La detención, el cambio de camino, de plan, de programa, se experimenta como una amenaza. Giannini mismo habla de la “amenaza del desvío, del extravío” (Giannini: 2004, p. 44)[5]. El carácter atemorizante o amenazador del otro se podría explicar, en tercer lugar, aludiendo al hecho de que constituye una amenaza contra las propias convicciones, el propio modo de vivir. Exponerse al contacto con un sujeto proveniente de una cultura diferente implica un riesgo:

> He aquí una actitud que puede resultar altamente peligrosa: poner en juego estas ideas mías, por las que tal vez vivo o por las que me digo a mí mismo todos los días que lo que hago es bueno y justo; poner en juego, exponerlas imprudentemente a la eficacia de las ideas de mi contrincante, y arriesgar, así, que se me confundan, que se esfumen; y desposeído de ellas, quedar a merced de ideas voraces –las ideas foráneas– que pugnan por echar raíces en mi propia alma. Tal es el riesgo (Giannini: 2004, p. 82).

El riesgo de abrirse al otro, por supuesto, no está solo dado por el peligro que representa el ser afectado y cambiado, sino que también en la posibilidad del quiebre e, incluso, de la irrupción de la violencia. Panikkar

---

[5] “La apertura a la interculturalidad es realmente subversiva. Nos desestabiliza, contradice convicciones profundamente enraizadas que damos por supuestas, debido a que no han sido desafiadas. Nos dice que nuestra visión del mundo y finalmente nuestro mundo no es el único” (Panikkar: 2002, p. 69)

vio bien esta posibilidad, pues en la interacción no hay terrenos asegurados. Giannini lo explica de la siguiente manera:

> (…) la discusión no se prepara, no se convoca: ocurre simplemente, en el cruce ontológico de dos individualidades (en la calle, en el trabajo, en el turno del baño, en el domicilio) (…). Tampoco se sabe a ciencia cierta a dónde irá a parar; si en trompadas o en un diálogo conciliador. Tiene, pues, el rasgo de la emergencia pura y de la imprevisibilidad (…) Y este rasgo de emergencia pura, tanto en su ocurrencia como en su desenlace (…) tiende a desviar el curso pacífico de la rutina (Giannini: 2004, p.83).

Finalmente, en el caso de la interacción cotidiana con el o la culturalmente diverso/a, es en la imaginación en donde se sitúa el origen del miedo. Como se ha puesto de manifiesto, es esta capacidad de fantasía la que provoca los miedos humanos más profundos: el temor a las aguas profundas, a la oscuridad, son los ejemplos más recurrentes. Explica Mannoni que "[e]n determinadas situaciones, el hombre se ve enfrentado a estímulos, objetos o representaciones mentales que él siente como amenaza. Y es justamente este reconocimiento de un peligro, real o imaginario, el que determina en el individuo un sentimiento de miedo" (Mannoni: 1984, pp. 14-15). A quienes son culturalmente diversos se los experimenta como insondables, como incomprensibles: pueden ser la fuente de desestabilización y caos, incluso de violencia. Son percibidos, entonces, como amenazantes, lo que desencadena un sentimiento de temor. Esto explica en gran medida el que las interacciones interculturales cotidianas contengan una hostilidad latente indesmentible.

Error y equivocación

Otra fuente –tal vez la más habitual– de la conflictividad entre sujetos de culturas diferentes que interactúan cotidianamente, se relaciona con el error, con las equivocaciones que tienen la potencialidad de ofender, irritar, molestar (Santos Herceg: 2015). Hay, al menos, cuatro tipos de errores que se pueden cometer. En primer lugar, se puede errar al actuar: hacer algo equivocadamente, porque no es lo que se debe hacer, no es lo esperado, no es lo que corresponde. En este caso, el error afecta a una norma de conducta que, por diferentes motivos, no se respeta. En segundo lugar, es posible errar en el decir, en tanto que se profiere una palabra desacertada. Decir algo equivocado es decir lo inadecuado. Nuevamente, estamos frente a un error por referencia a un deber ser que no se cumple. Hay, en tercer lugar, un error en cuanto a que se puede juzgar equivocadamente. Al elevar un juicio se califica o cualifica un sujeto, una acción, un acontecimiento, un objeto mediante un predicado. El error atañe aquí a una inadecuación respecto de lo que se considera verdadero. En cuarto lugar, es posible distinguir un error en el pensar, uno que afecta al concepto. Un concepto puede estar equivocado cuando, nuevamente, no corresponde con la realidad o lo que se tiene por ella. Se trata de un conocimiento desacertado de algo. En principio podría decirse que todo error se refiere a una inadecuación, ya sea una inadecuación respecto de lo que se sabe de algo o de lo que se tiene por verdad, o bien, una inadecuación respecto de una norma que se tiene por correcta.

Agnes Heller habla expresamente de "conocimiento cotidiano". A lo que se refiere la autora es a la existencia de los "conocimientos sobre la realidad que utilizamos de un modo efectivo en la vida cotidiana del modo más heterogéneo (como guía para las acciones, como temas de conversación, etc.)" (Heller: 2002, p. 317). Ella hace ver, acertadamente, que los sujetos deben estar en posesión de un "mínimo" de saber cotidiano que sería "la suma de los conocimientos que todo sujeto debe interiorizar para poder existir y moverse en su ambiente" (Ídem). De lo que habla la autora es de la lengua, los usos, las costumbres, los códigos, etc. Se trata de "la totalidad de los conocimientos necesarios para la conducta de la vida cotidiana en una determinada época" (Heller: 2002, p. 333) y, agregamos, en un determinado ambiente cultural. En caso de no estar en posesión de este saber el sujeto no puede vivir y moverse en su ambiente, pues cometería errores constantemente: torpezas que podrían provocar molestia e incomodidad en su entorno. El "saber cotidiano" se da por sentado entre quienes nacen y se forman en la cultura en la que viven y "en toda sociedad existen algunas personas principalmente aplicadas a su trasmisión" (Heller: 2002, p. 320).

Mayol, por otra parte, comenta agudamente que “un individuo que nace o se instala en un barrio está obligado a darse cuenta de su entorno social, a insertarse para poder vivir en él” (Mayol: 1999, p. 14). De lo que habla es de la existencia de cierta normativa, de “convenciones colectivas tácitas” que el autor no duda en calificar de “contrato” que sanciona ciertos modos de valorar y de actuar. “La práctica del barrio implica la adhesión a un sistema de valores y comportamientos que fuerzan a cada uno a contenerse tras una máscara para representar su papel” (Mayol: 1999, p. 14). Se establece así lo que sea “conveniente”, que no es otra cosa más que una normativa que busca evitar la “disonancia”, la “excentricidad”, en busca de una suerte de “neutralidad”. “Para ‘permanecer como usuario del barrio’ y beneficiarse de las reservas relacionales contenidas en la vecindad, no conviene ‘hacerse notar’” (Mayol: 1999, p. 16).

En toda comunidad existen, por lo tanto, saberes y normas de conducta cotidianas respecto de las cuales se puede errar. Una gran parte de estos errores se deben a la ignorancia. Es la falta o la falla en la información la que conduce a que un juicio sea errado, a que algo no se conciba adecuadamente, a que se actúe equivocadamente o se diga algo inadecuado. El error, sin embargo, puede no estar en que falte o falle la información. Se puede pensar también en simples “malos entendidos”: se está en posesión de toda la información necesaria para no errar y, sin embargo, nos equivocamos porque, simplemente, comprendimos mal. Siguiendo una línea gadameriana-heideggeriana diremos que el toparse cotidiano de sujetos culturalmente diversos nos pone ante una situación en que no existe una “comunidad de prejuicios”. Los involucrados pertenecen a diferentes mundos hermenéuticos, en tanto que difieren sus previos fundamentales y sustentadores. Los errores de comprensión tendrían su origen aquí, pero no en la existencia de prejuicios –pues sin ellos no hay comprensión posible– sino que en el no ser consciente de su existencia, en el no hacerse cargo de que tenemos una serie de previos, de supuestos, de opiniones, de anticipaciones.

Se comprende, entonces, que la interacción cotidiana entre sujetos culturalmente diversos está permanentemente amenazada por el error. Las equivocaciones, aunque no haya en ellas intencionalidad alguna, tienen efectos sobre los que nos rodean. Efectos que van desde la simple molestia o incomodidad, pasando por la irritación y el malestar, hasta llegar a la rabia, la ira. Esto explica el hecho de que las relaciones interculturales cotidianas contengan una hostilidad latente que las acompaña siempre.

Fecundidad

Dada la conflictividad propia de los contactos interculturales cotidianos, la tendencia es –y ha sido– intentar disminuir (paliar) sus efectos con el objetivo de conducir a una convivencia pacífica. El conflicto ha tenido, por lo tanto, casi transversalmente una valoración negativa: es considerado como algo que debe ser evitado. En la mayoría de los trabajos sobre interculturalidad que lo abordan, de hecho, no es el conflicto mismo lo que se trabaja, sino los modos para soslayarlo. Así se explica el que estas investigaciones adopten generalmente una perspectiva utópica y normativa, en tanto que aspiran a señalar lo que se debería hacer para que tenga lugar un encuentro intercultural pacífico o, al menos, lo más pacífico posible. (Panikkar: 2002 y 2006; Fornet-Betancourt: 2001; Mall: 1993; Olivie: 1993; etc.). El conflicto, sin embargo, no es algo que tenga que ser evitado siempre ni necesariamente. Existe una fecundidad en el conflicto en general, y en el conflicto entre sujetos culturalmente diversos esto es aún más evidente. Esta idea ha provocado en el ámbito de la teoría del conflicto –o conflictología como se la ha llamado– una evolución que, partiendo por la idea de una “resolución de conflictos” transita hacia la postura de la “gestión de conflictos” primero y, más adelante, hacia la de una “transformación de conflictos” (Galtung: 1998 y 2003; Boulding: 1993; Wallensteen: 2001 y 2003; Curle: 1997). Dicho cambio tiene como base el que se haya vislumbrado esta fecundidad del conflicto que ha sido descrita como una instancia de “aprendizaje y crecimiento” (Busch y Folge: 1994).

Respecto de este tema es interesante retomar unas observaciones que hacía Ricoeur. Según el autor, es posible distinguir la existencia de dos ideologías mutuamente inversas pero recíprocas: la “ideología de la conciliación a cualquier precio” y la “ideología del conflicto a cualquier precio”. La primera de ellas, de origen cristiano según informa el autor, sería la que se podría llamar también “ideología de la paz a cualquier precio” y tiene su origen en una cierta interpretación del mandato del amor. Se caracteriza, como es evidente, por una negación tanto teórica como práctica de la fecundidad del conflicto. Las razones que trae a colación el

autor para rebatir esta ideología tienen que ver, por una parte, con una constatación de hecho: “el carácter irreductible de las situaciones de conflicto en la sociedad (…)” (Ricoeur: 1975, pp. 85-86). Ricoeur insiste en que el conflicto no es, como se ha querido hacer ver, una suerte de rasgo arcaico de nuestra sociedad que debería poder evitarse con mayor racionalidad. De hecho, el aumento de una racionalidad controladora del azar, del caos, es sinónimo de un incremento de las opciones, de las alternativas de los sujetos, lo que, en la práctica, lleva directamente a la conflictividad nuevamente. La conclusión es que “el conflicto aumentará y no disminuirá con la extensión de la previsión” (Ricoeur: 1975, p. 87). De hecho, los conflictos, dice Ricoeur, “(…) son rasgos inevitables de nuestra sociedad” (Ricoeur: 1975, p. 89). Junto a la referencia a los hechos, el autor alude también a razones para rebatir la “ideología de la paz a cualquier precio” desde los principios. Para ello se instala en el plano de la teología señalando que “una teología del amor debe asumir esta dialéctica del conflicto inevitable” (Ricoeur: 1975, p. 90). Tanto es así que llega a sostener la sorprendente tesis de que “el amor engendra el conflicto” (Ricoeur: 1975, p. 91).

La propuesta de Ricoeur es “liquidar en nosotros la aprensión ideológica ante los conflictos” (p. 97). En la práctica eso significaría no dejarse dominar ni por la ideología del “conflicto a cualquier precio”, ni por la de la “conciliación a cualquier precio”. La razón de fondo es que el conflicto no solo es una realidad en las relaciones sociales, sino que sería deseable que exista, aunque, advierte Ricoeur, no siempre, ni de cualquier forma. El autor se encarga de desbancar desde su base empírica la “ideología del conflicto a cualquier precio”, haciendo ver que las situaciones concretas han logrado atenuar la conflictividad latente en la sociedad: legislaciones, convenios, acuerdos, etc. No se trataría de evitar como sea el conflicto –que es inevitable– ni de provocarlo cada vez que se pueda llevándolo hasta el quiebre. El conflicto, cuando se mantiene dentro de ciertos límites, sería, según el autor, constructivo.

Límites del conflicto

Siguiendo a Ricouer, la cuestión sería, entonces, la de los límites del conflicto. No se trataría de evitarlo, ni menos de eliminarlo, sino que de contenerlo dentro de ciertos márgenes razonables y controlables. Como dice Ricoeur nuevamente, “…más allá del cual ya no se entiende y sólo hay miedo, odio y cólera” (Ricoeur: 1975, pp. 101). Dichos límites tienden a establecerse de acuerdo con la necesidad de protección de ciertos valores que se verían amenazados en el caso de que la conflictividad escalara más allá de lo deseable. La vida, la integridad física o psíquica, la tranquilidad, o incluso la propiedad podrían funcionar aquí como esos valores cuya protección fundamenta la necesidad de limitar el conflicto. En general la concurrencia de la violencia podría considerarse como el límite del conflicto (Santos-Herceg: 2014). La violencia es un elemento que irrumpe en un conflicto generando víctimas. Las víctimas serían quienes sufren producto de que se les ha infringido un daño, como diría Galttung (2003, p. 20), pero también, en un sentido más cercado a Dussel, las víctimas serían aquellos a los que se les ha impedido producir, reproducir y desarrollar una vida propiamente humana (1998, p.129).

Aquel conflicto que va acompañado de violencia, por lo tanto, no sería deseable y habría que buscar evitarlo, en tanto que produce víctimas. De esta negatividad no se desprende, sin embargo, que dicho conflicto, por violento que sea, deje de ser fecundo, es decir, que deje de ser una fuente de aprendizaje y crecimiento. La fecundidad del conflicto no parece restringirse tan solo a aquellos conflictos que no son violentos. La existencia de víctimas, por doloroso que ello sea, no impide que se aprenda del conflicto que las generó, de hecho, puede ser lo contrario. También de los conflictos violentos se puede (se debe) aprender. Esto no significa, por supuesto, que se deba caer en la falacia de sostener que por ello la violencia en los conflictos sea algo deseable que debe ser promovido. Lo que se quiere sostener es, simplemente, que por mucho que los conflictos violentos generen víctimas y que esto no sea algo deseable, ello no elimina el hecho de que poseen una potencialidad de aprendizaje y crecimiento. Un ejemplo extremo de ello son los aprendizajes que se obtuvieron luego de la Segunda Guerra Mundial que, entre otras cosas, se concretaron, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Aprendizaje y crecimiento

La fecundidad del conflicto se ha tematizado como la posibilidad de aprendizaje y crecimiento. Entenderemos que la idea del cambio articula ambos conceptos. En término más concretos, tanto en el aprendizaje como en el crecimiento se puede hablar de un desplazamiento, de un movimiento. Tiene lugar un aprendizaje o crecimiento en tanto se pueda corroborar dicho cambio o desplazamiento. Cuando se habla de la fecundidad del conflicto se alude justamente a este cambio o desplazamiento. Luego de que se ha manifestado y desarrollado un conflicto casi nunca estamos en el mismo lugar de inicio. El conflicto tiene la potencialidad de cambiarnos en la medida en que es posible aprender de él. Este cambio y desplazamiento se puede dar tanto en el plano individual —de los sujetos implicados en el conflicto—, como en el plano relacional. Cambia los sujetos y/o cambia el modo en que se vinculan.

No todo aprendizaje, sin embargo, puede considerarse crecimiento. La idea de crecimiento no solo implica desplazamiento, sino que también valoración. Para que se pueda hablar de crecimiento el cambio o desplazamiento debe ser hacia algo mejor. El punto de llegada debe ser superior al punto de partida. De no ser así, el cambio puede ser asociado con la idea de decrecer, de retroceder. Existe un cambio, un desplazamiento hacia lo peor, pero en este caso, aunque se podría seguir hablando de aprendizaje, resulta difícil seguir hablando de crecimiento. Establecer que se entienda por “mejor” o “superior”, sin embargo, no es simple. En un sentido muy concreto un aprendizaje puede conceptualizarse como el simple obtener mayor información. Quien adquiere más información de la que tenía ha cambiado, se ha transformado en un sujeto más informado luego de su aprendizaje. No es evidente, sin embargo, que dicho aprendizaje constituya un desplazamiento hacia lo mejor, bien puede considerarse como un desplazamiento hacia algo peor. Adquirir técnica para delinquir, o aprender a consumir drogas, por ejemplo, son aprendizajes, pues aumenta el caudal de información, pero ello difícilmente puede considerarse un desplazamiento hacia lo mejor. Se requiere de criterios que puedan servir para evaluar los aprendizajes. Dichos criterios pueden tener diferentes orígenes: morales, legales, políticos, culturales, etc.

Para efecto del tema que se trabaja en esta oportunidad, como criterio de valoración de un aprendizaje se podría utilizar el que este contribuya (o no) a mejorar la interacción cotidiana entre sujetos culturalmente diversos. Si el aprendizaje obtenido aporta para mejorar la manera en que sujetos culturalmente diferentes interactúan, se puede decir de él que es positivo, que ha contribuido a avanzar hacia algo mejor y que, por lo tanto, se verifica un crecimiento. Si a raíz de un conflicto se adquiere información que contribuye a deteriorar las relaciones, entonces no estaríamos en presencia de un crecimiento. El saber que se obtiene de un conflicto y que permite aprovecharse del otro, por ejemplo, no contribuye más que ahondar el conflicto.

La forma en que el conflicto puede contribuir positivamente, en que puede ser fecundo en tanto que ayude al crecimiento y mejoramiento de las relaciones interculturales cotidianas es el escorzo que interesa explorar aquí. El miedo y el error son, como se ha dicho antes, fuentes primarias del conflicto entre sujetos culturalmente diversos. Es posible sostener que el desarrollo del conflicto contribuye a paliar ambos problemas, teniendo como efecto posible, el disminuir la conflictividad futura.

Lo extraño, lo insondable del otro, especialmente del culturalmente diverso, en tanto que completamente desconocido es fuente de grandes temores. Hacíamos ver que es lo desconocido lo que despierta el miedo, pues en lo insondable proyectamos monstruos aterradores. El origen de dicho miedo es, como bien han visto quienes se dedican a estudiar los miedos humanos, la imaginación. Tal como la imaginación proyecta monstruos en las tinieblas de la noche y en las aguas profundas, los proyecta en el otro extraño. Ella llena aquel espacio desconocido de fantasmas, de demonios, de posibles dolores, etc. Ella se aprovecha de ese espacio sin contenido definido y demostrable para instalar amenazas, peligros, riesgos. El extraño se representa como caotizante, como apertura a la transgresión, como amenaza de cambios, de transformación, como desestabilizador de la tranquilidad, de la seguridad y, finalmente, como fuente de violencia. La efectiva concreción del conflicto, su acaecimiento tiene como efecto el llenar con hechos, con realidad lo que hasta entonces era solo fantasía. La experiencia, entonces, puede reemplazar a la imaginación como protagonista y la certeza de lo ocurrido se sobrepone al temor ante lo que podría ocurrir. De esta forma se desarticula en parte el miedo como fuente de conflictos futuros: ya se sabe lo que podría ocurrir, puesto que ya ocurrió.

Por razones cercanas, el acaecimiento efectivo de un conflicto, en tanto que aporta información, también contribuye a desarticular el error como fuente de conflictos. Los errores, las equivocaciones que cometemos en la relación con los otros -en particular con los culturalmente diferentes- ocasionan gran parte de los roces, las fricciones, molestias, incomodidades y hostilidades. Tanto la ignorancia por falta de información, como los malos entendidos (falla en la información), se decía, son la fuente primordial de los errores que se comenten en la relación con los otros, especialmente con aquellos culturalmente diversos. El conflicto mismo, sin embargo, es una fuente privilegiada de información, transformándose con ello en una vía de prevención de conflictos. Un conflicto ya expresado aporta nuevos datos acerca del otro, así como también permite corroborar si lo que se sabía era correcto o si es necesario alterar lo que se tenía por sabido. Del mismo modo, un conflicto entrega antecedentes sobre las normas que rigen en una comunidad, que ahora serán conocidas o mejor comprendidas. Con la mayor cantidad de información confiable (verificada o corregida) obtenida del conflicto es posible suponer que en adelante cada vez habrá menos molestias, incomodidades y hostilidades.

En síntesis, el aprendizaje y crecimiento que se puede obtener de un conflicto contribuye a que las relaciones se vuelvan menos conflictivas. Esto se ve claramente en lo que a las relaciones entre sujetos culturalmente diversos se refiere. Los aprendizajes que se obtienen a raíz de los conflictos disminuyen la hostilidad. Podría pensarse que con ello se limita la posibilidad de seguir aprendiendo y creciendo gracias al conflicto. Toda vez que la conflictividad se atenúa o desaparece, ya no habría posibilidad de crecimiento a partir de ella. La conflictividad es, no obstante, un elemento propio de las relaciones entre culturas y no desaparece nunca del todo. La interacción entre sujetos provenientes de diferentes culturas siempre será conflictiva. Pretender la superación de la conflictividad en este tipo de relaciones -quizás también en todas- es difícil de sostener. En la medida en que el conflicto siempre está presente, aunque haya cambiado o haya sido minimizado por efecto de los aprendizajes obtenidos, la posibilidad de aprender y crecer a partir de él no deja de estar disponible.

CONCLUSIONES

Negatividad positiva

El conflicto, en definitiva, puede ser valorado como fecundo en tanto que de él se pueden obtener aprendizajes que hagan posible un crecimiento que se traduzca en una menor conflictividad en las relaciones entre sujetos culturalmente diversos. El que se vislumbre un potencial positivo de aprendizaje y crecimiento en el conflicto no puede entenderse, sin embargo, en el sentido de que se elimine su carácter esencialmente negativo. Un conflicto implica, como se decía antes, hostilidad y, con ello roce, fricción, quiebre, molestia, incomodidad, irritación, incluso dolor y sufrimiento. No hay conflicto sin que concurran estos elementos, aunque ello se de en diferentes grados. Hay un límite inferior que define el conflicto. Una simple diferencia de opinión no puede ser considerada, en realidad, un conflicto. Para que dicha diferencia se transforme en conflicto debe concurrir una negatividad insoslayable. La diferencia debe volverse molestia, debe, al menos, ser una fuente de incomodidad, de lo contrario, no hay realmente conflicto. Cuando se habla del potencial positivo del conflicto, se alude al potencial positivo de un conflicto propiamente tal, con toda su negatividad.

La negatividad del conflicto, por lo demás, no es solo un requisito conceptual: el concepto de conflicto lo exige. El potencial positivo del conflicto parece requerir, además, de esta carga negativa para corroborarse. Es como si sin dicha negatividad no fuera posible que surja su positividad. El aprendizaje y crecimiento que promete surgir del conflicto tiene su origen en esta incomodidad, en el quiebre, dolor y sufrimiento. Es la negatividad la energía que genera el desplazamiento. Podríamos decir que el movimiento, el desplazamiento surge justamente del quiebre, de la negatividad. Esto recuerda fuertemente a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel que su mismo autor describe como "el camino de la duda y de la desesperación". Es esta negatividad la que funciona como energía que genera el movimiento: la evolución, el crecimiento. La paz, la tranquilidad está cargada de inmovilidad: nadie querría razonablemente desplazarse, cambiar cuando todo está bien. El desplazamiento tiene su fundamento en la incomodidad, en la molestia, en el dolor que genera la hostilidad propia del conflicto.

BIBLIOGRAFÍA

ARPINI, A. (2000). *Razón Práctica y discurso social latinoamericanicano*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

BÉGOUT, B. (2005). *La Découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*. Allia, Paris.

BÉGOUT, B. (2009). "La potencia discreta de lo cotidiano", *Persona y Sociedad*, XXIII (1), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, pp.9-20.

BOULDING, K. (1993). *Las tras caras del poder*. Paidós, Barcelona.

BUSCH, R.A.B y y FOLGER, J.P. (1994). *The promise of mediation; responding to conflict throught empowerment and recognition*. Jossey-Bass, San Francisco.

CORTINA, A. (1998). "Ética intercultural. Una aproximación desde Europa", en: T*opografías del mundo contemporáneo,* Apel (comp), Encuentro, Madrid, pp.34-53.

CURLE, A. (1977), *Conflictividad y pacificación*. Herder, Barcelona.

DAHRENDORF, R. (1996). "Elementos para una teoría del conflicto social", en: *La Sociología. Textos fundamentales*. Libertarias/Prodhufi, Madrid, pp.331-354

DUSSEL, E. (1998). *Ética de la Liberación. En la edad de la Globalización y la Exclusión*. Trotta, España.

FORNET BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée, España.

FORNET BETANCOURT, R. (2010). "Introducción", en: XIV. Internationales Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd, Das Alltagsleben als Ort von Dialog oder Kolonisierung zwischen Nord und Süd, San Leopoldo.

FREUND, J. (1995). *Sociología del conflicto*. Editorial del Ministerio de Defensa, Madrid.

GALTUNG, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz, conflicto, desarrollo y civilizació*. Gernika Gogoratuz, Bilbao.

GALTUNG, J. (1998). *Tras la violencia. 3R; reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia.* Gernika Gogoratuz, Bilbao.

GIANNINI, H. (2004). *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia.* Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

HELLER, A. (1972), *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Grijalbo, Barcelona.

HELLER, A. (1998). *La revolución de la vida cotidiana*. Península, Barcelona.

HELLER, A. (2002). *Sociología de la vida cotidiana*. Penínusula, Barcelona.

HÖFFE, O. (1996). *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtdiskurs*. Fankfurt am Mein.

JUDSON, S. (2000). *Aprendiendo a resolver conflictos en la infancia. Manual de Educación para la paz y la no violencia*. Libros de Catarata, Madrid.

KIMMERLE, H., (1997), "Die interkulturelle Dimension im Dialog zwischen afrikanische un westlichen Philophie", en: *Ethnozentrismus. Möglichkeiten un Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Primus Verlag, Darmstadt, pp.90-112.

MALL R.A., y SCHNEIDER (Comp). (1993). *Ethik und Recht aus interkultureller Sicht.* Studien zur interculturellen Philosophie, Tomo 5, Amsterdem.

MALL, R. A. (1998). "Das Konzept einer interkulturellen Philosphie", *Polylog*. (1), Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, pp.54-69.

MALL, R.A. (1996). *Philosophie in Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philophie - eine Orientirung,* Darmstadt.

MANNONI, P. (1982). *El Miedo*. Fondo de Cultura Económica, México.

MAYOL, P. (1999). "Primera parte, Habitar", en: *La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana. México DF. pp.3-150.

OLIVÉ, L. (Comp). (1993). *Ética y diversidad cultural*. Fondo de Cultura Económica, México.

PANIKKAR, R. (2006), *Paz e Interculturalidad*. Herder, España.

PANIKKAR, R. (2002). "La interpretación intercultural", en: *El discurso Intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, Madrid, pp.23-76.

PANIKKAR, R. (2002). *Paz y desarme cultural.* Espasa Calpe, Madrid.

RICOEUR, P. (1975), "El conflicto ¿signo de contradicción y de unidad?", en: *Poder y Conflicto*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile.

SALAS ASTRAÍN, R. (2003). *Ética Intercultural.* Editorial Universidad Raúl Silva Henríquez, Santiago de Chile.

SANTOS HERCEG, J. (2010), "Des-encuentros en la cotidianidad. Rutina, Miedo y Conflicto", Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuien Kolonialisiegung zwischen Nord und Süd (Vida cotidiana: Lugar de intercambio o de nueva colonización entre el norte y el sur), Tomo 31, Mainz Verlag, pp.203-210.

SANTOS, J. (2012). "El miedo al/del extranjero en lo cotidiano. La constitución del otro como enemigo", Actuell Marx intervenciones, 12, Noviembre, Santiago de Chile, p.71-88.

SANTOS, J. (2013). "Encuentros Improbables. El milagro de lo intercultural", *Hermenéutica intercultural*, 22, Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, Santiago de Chile, pp.19-40.

SANTOS, J. (2014). "Conflicto y Violencia (Inter)cultural: la victimización del otro", *Izquierdas*, 1, Agosto, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, pp.158-171.

SANTOS, J. (2014). "Cotidianidad, trazos para una conceptualización filosófica", *Alpha,* 38, Revistas de Artes, Letras y Filosofía, Universidad de los Lagos, Chile, pp.173-196.

SANTOS, J. (2015). “Chascarros, Metidas de Pata y Falta de tino. El error como fuentes de la conflictividad cotidiana entre culturas”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 17 (2), INCIHUSA, CCT - CONICET, Mendoza, pp.19-32.

VALLESCAR, D. de (2004). “Género-Inerculturalidad: Una cuestión abierta”, en: *Temas de filosofía Intercultural.* Nova Harmonía. San Leopoldo, pp.91-112.

VALLESCAR, D. de (2002). “La cultura: Consideraciones para el encuentro intercultural”, en: *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, España, pp.141-163.

WALDENFELS, B. (1990). *Der Stachel des Fremden.* Suhrkamp, Frankfurt am Meim.

WALLENSTEEN, P y otros. (2001). “Armed Conflict, 1989-2002”, Journal of Pease Research, 40 (5), Uppsala University, pp.629-644.

WALLENSTEEN, P. y SOLLENBERG, M. (2003). “Armed Conflict, 1989-2000” *Journal of Pease Research*, 38 (5), Uppsala University, Suecia, pp.593-607.

WIMMER, F. M, (2000), Interkulturelle Philosophie”, Informations Philosphie, 1, pp.32-39.

WIMMER, F. M. (1999), Philosophiehistorie in interkulturelle Orientirung”, Polylog Nr. 3, pp,8-20.

WIMMER, F.M. (1998) “Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkuturell orientierten Philosophie”, Polylog, 1, pp.5-12.

BIODATA

José SANTOS: Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y doctor en filosofía por la Universität Konstanz, Alemania. En la actualidad es investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile. Ha publicado como autor los libros Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía (2010), Cartografía Crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile (2015), Lugares espectrales. Topología testimonial de la prisión política en Chile, (2019), Tiranía del paper, De la mercantilización a la normalización de las textualidades (2020). Ha compilado textos como Revisitar la catástrofe. Prisión política en el Chile pinochetista (2015) junto a Carolina Pizarro, Liberación, Interculturalidad e Historia de las Ideas, Pensamiento Filosófico en América latina (2013), Nuestra América inventada. América latina en los pensadores chilenos (2012), Escritos Republicanos (2011) junto con María José López, Interculturalidad e Integración. Desafíos pendientes para América Latina (2007) y La Universidad chilena desde los extramuros. Luís Scherz García (2005).


TOC
checker



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091121
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Libertad y justicia social en el humanismo práctico de Raúl Fornet-Betancourt

Freedom and social justice in the practical humanism of Raúl Fornet-Betancourt

Pablo GUADARRAMA
http://www.orcid.org/0000-0002-4776-2219
pabloguadarramag@gmail.com
Universidad Católica de Colombia, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091121

RESUMEN

La obra filosófica de Raúl Fornet-Betancourt se inscribe en la mejor tradición del humanismo práctico característico de las expresiones más auténticas del pensamiento filosófico latinoamericano. Inspirado en el ejemplo de José Martí, ha sabido analizar con profundidad algunos de los temas esenciales, como el de la libertad y la justicia social, que han sido objeto de las luchas de los pueblos latinoamericanos. En sus estudios sobre la producción de ideas filosóficas en esta región, desde una proyección intercultural, ambos temas han estado persistentemente latentes. Este trabajo en perspectiva metodológica holista, dialéctica y complejo tiene como objetivo valorar algunos de sus aportes, desde el último tercio del siglo XX, al análisis de estos conceptos, para fundamentar las razones por las cuales debe considerarse un filósofo auténtico y situado que, además de ser un digno continuador de la herencia filosófica latinoamericana, también lo es de la cultura filosófica universal.

Palabras clave: filosofía; interculturalidad; epistemicidio; filosoficidio

ABSTRACT

The philosophical work of Raúl Fornet-Betancourt is part of the best tradition of practical humanism characteristic of the most authentic expressions of Latin American philosophical thought. Inspired by the example of José Martí, he has been able to analize in depth some of the essential problems such as freedom and social justice that have been and are demanded by the Latin American peoples. In his studies on the production of philosophical ideas in this region, from an intercultural projection, both themes have been persistently latent. This work in holistic, dialectical and complex methodological perspective aims to assess some of his contributions, since the last third of the twentieth century, to the analysis of these concepts to substantiate the reasons why he should be considered as an authentic and situated philosopher who at the same time as being a worthy continuator of the Latin American philosophical heritage is also of the universal philosophical culture.

Keywords: intercultural; philosophy; epistemicide; philosophicide.

Recibido: 05-05-2022 ● Aceptado: 20-08-2022



INTRODUCCIÓN

El tema de la libertad y la justicia social ha sido objeto de atención en el pensamiento filosófico y político latinoamericano desde sus primeras expresiones, aunque, por supuesto, en diverso grado en las distintas épocas por las que este ha transitado.

Es lógico que durante el período de la conquista y colonización ibérica –cuando tal vez era más necesario que nunca–, múltiples factores de censura impidieran que estas preocupaciones se hicieran públicas. Sin embargo, los pensadores de la ilustración las abordaron con valentía y promovieron la necesidad de que no quedaran en meras declaraciones de insatisfacción por sus falencias. Durante el proceso independentista era lógico que aflorasen con mayor intensidad y trascendiesen los ámbitos académicos e intelectuales, al convertirse en consignas de lucha política enarboladas por sus próceres y sus acompañantes en tan digna empresa.

Con el inicio de la vida republicana, si bien se atenuarían en parte las manifestaciones de demandas de realización de libertad y justicia social dado el conservadurismo predominante, estas serían esgrimidas por liberales, socialistas y anarquistas, aunque con notables diferencias de lo que por tales conceptos entendían. Del mismo modo que en Europa, con el avance de la modernidad la cuestión de la libertad y la justicia social no se circunscribiría al plano de la lucha ideológica, al llamar la atención de numerosos filósofos que comprendieron la necesidad de profundizar en sus aristas teóricas. Y algo similar ocurriría en la vida filosófica latinoamericana, por su indiscutible imbricación con el pensamiento europeo.

Resulta difícil encontrar filósofos latinoamericanos que, desde el romanticismo, el positivismo o la reacción contra él, el marxismo, la fenomenología, el existencialismo, el personalismo, etc., desde mediados del siglo xix hasta la actualidad, no le hayan dedicado esmerada atención al tema de la libertad y la justicia social. Pero sería iluso admitir que todas y cada una de las corrientes filosóficas que se han desarrollado en el ámbito latinoamericano, especialmente desde mediados del pasado siglo xx hasta la fecha, han abordado en igual medida esta crucial cuestión. No han faltado en estos ámbitos quienes desde una presunta neutralidad axiológica han pretendido evitar pronunciamientos ante tan comprometedores temas de implicaciones políticas. En cambio, los cultivadores de la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural de la cual Raúl Fornet-Betancourt es, si no el principal, uno de los más destacados exponentes les han dedicado extraordinaria y profunda atención. De ahí que sin recato alguno plantee:

> ¿A qué se refiere cuando habla de una relación interna entre filosofía y política? ¿Es la filosofía constitutivamente política? Sí, entendiendo por ello que la dimensión política brota del movimiento mismo del logos filosófico, en el sentido de que la ocupación con cuestiones “políticas” como la realización de la justicia, por ejemplo, es una necesidad interna del logos de la filosofía en su esfuerzo por comprender y ordenar con verdad y bondad la realidad (Fornet-Betancourt: 2021, p.275-276).

De seguro, el filósofo que eluda pronunciarse políticamente no es en realidad un filósofo auténtico, porque en lugar de analizar el mundo en que vive para tratar de transformarlo, se dedica a contemplar el topos urano, sin que pueda hacer mucho por cambiarlo.

Ahora bien, es posible que algunos cuestionen la condición de filósofo latinoamericano de Fornet-Betancourt, pues, aunque nació en Cuba, ha desarrollado desde su juventud toda su actividad intelectual en Europa. Quienes ponen en duda tal condición, evidentemente desconocen la riqueza de su producción filosófica, la cual confirma la dialéctica correlación entre lo particular y lo universal, así como entre el objeto de sus reflexiones y la perspectiva del sujeto que en ella se expresa, al igual que en otros pensadores de nuestra América.

El hecho de que en las fuentes de su sólida formación intelectual se encuentren no solo los clásicos filósofos europeos, sino también los no menos clásicos latinoamericanos; el haber dedicado gran parte de su labor a estudiar con vehemencia a estos últimos, además de haber sometido a crítico juicio numerosos temas objeto de la filosofía universal —en diferentes épocas y latitudes—, como el de la libertad y la justicia social, constituyen elementos sustanciales para sustentar que estamos en presencia de un filósofo que es, a la vez, latinoamericano y universal. A esta condición se añade que, por su distanciamiento del humanismo abstracto,

su postura se ensambla con la tradición del humanismo práctico[1] característico de los mejores exponentes del pensamiento filosófico latinoamericano. Este hecho le incorpora otro aval a su auténtica pertenencia al tesoro universal de la filosofía.

DESARROLLO

La filosofía como instrumento contributivo a la realización de la libertad

Algunas de las fuentes teóricas de las cuales él se ha nutrido respecto al tema de la libertad y la justicia social pueden encontrarse en Bergson, Sartre, Lévinas, Foucault, Apel, así como en latinoamericanos como Wagner de Reyna, García Bárcena, Dussel, etc.; pero sin duda, el que tiene mayor incidencia en la conformación de su ideario al respecto es José Martí, en especial su confianza en la perfectibilidad humana, aunque esto no excluye admitir el carácter contradictorio de su antropológica condición.

En ocasiones esporádicas afloran en Fornet-Betancourt ideas algo pesimistas sobre "La realidad de las contradicciones que desgarran la humanidad" (Fornet-Betancourt: 2017, p. 135), y el ocaso del humanismo (Fornet-Betancourt: 2021, p.289); más, en sentido general predomina en él una profunda convicción de que, a través de la cultura, la educación y el cultivo de la religiosidad (Fornet-Betancourt: 2021, p.288) que simultáneamente sea favorecida por radicales transformaciones sociales y políticas de mejoramiento de los sectores marginados— es posible afianzar el optimismo en relación con el futuro humano.

En esa labor le atribuye un significativo papel a la filosofía que no se deja manipular por los resultados de la ciencia:

> Pero debemos aclarar que la recuperación de la libertad del pensamiento frente a la ciencia no quiere decir desentenderse de ella ni negarla, como tampoco significa querer afirmar de otra manera la independencia del pensamiento humano. Quiere decir más bien recuperación de los vínculos fundantes con la naturaleza, con el otro, con lo sagrado, lo divino, etc., que el reduccionismo de la ciencia positivizada ha expulsado de las zonas de experiencia del pensar. Por esta libertad el pensamiento no gana "independencia" sino vinculación, arraigo en un orden que la ciencia redujo a "estructuras" y "funciones". Mas, por eso mismo, por esta recuperación de los vínculos, puede pensar la ciencia de otra manera, esto es, ocuparse de su significado en un orden que ya no es simple reproducción de las leyes de la investigación científica, sino que, por el contrario, se revela como el orden que ordena (en el doble sentido de mandar y poner en concierto) el conocimiento humano". (Fornet-Betancourt: 2009, p. 34).

Sino que, tomándolos en adecuada consideración, le concede extraordinaria importancia al intercultural diálogo de saberes y al hecho de que en el hombre se conjugan los sentimientos con la racionalidad. Por supuesto, ello no significa que en cada individuo estos se encuentren armónicamente equilibrados.

A partir de tal consideración, el tema de la libertad ocupa un lugar preferente en su ideario, por su postura crítica ante cualquier tipo de determinismo y como fértil terreno de cultivo de la felicidad. Sin embargo, para él, esta última es posible cuando se supere todo tipo de unilateral individualismo —que es favorecido especialmente por la sociedad capitalista de consumo y se propicien nexos de solidario altruismo. Esto se evidencia cuando sostiene

---

[1] "Por *humanismo práctico* —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto, humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach—, entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Véase: (Guadarrama: 2006, p.209) http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/libros/mrxvv4/08_guadarrama.pdf

> Y si admitimos igualmente que allí donde hay contradicciones y seres que las encarnan, hay juegos de poder, de deseos y proyectos encontrados y que hay, por tanto, también ecos de la libertad humana, aunque sea en la forma opaca de una libertad cegada por la idolatría de los objetos o debilitada por la alienación, (…) debemos pensar la época también desde la lucha por las esperanzas que todavía alimentamos, por los fines que desde esas esperanzas nos proponemos, en otras palabras, desde esa otra frontera de la época que es precisamente lo utópico arraigado en la memoria de la libertad (Fornet-Betancourt: 2017, p.135-136).

De tal manera no se deja aplastar por criterios fatalistas sobre la posibilidad de construir sociedades menos enajenantes y más solidarias, en lo que coincide con Ellacuría:

> Para Ignacio Ellacuría, por tanto, su propuesta de relanzar la historia por el camino de una “civilización de la pobreza” nada tiene que ver con proyectos ingenuos de “vida sencilla” ni, mucho menos, con una visión romántica de la realidad de la pobreza. Lo que propone, como ya se ha dicho, es otra civilización; una civilización que elimine con la pobreza que impide la vida, pero que gire en torno a la pobreza con espíritu que es condición de libertad y solidaridad (Fornet-Betancourt: 2021, p.15).

Y, en general, con los postulados de la teología de la liberación. Todo indica que no considera la enajenación como un fatal fenómeno natural consustancial al ser humano, sino como un proceso histórico circunstancial y, por tanto, superable, aunque siempre existen posibilidades de aparición de nuevas formas, y la filosofía permanentemente ha estado y estará en disposición de ofrecer instrumentos epistémicos para analizarlas y enfrentarlas:

> La filosofía se ha ido construyendo en su historia universal como un permanente proceso de aportación parcial por parte de sus cultivadores de instrumentos desalienadores que contribuyen a la consolidación del lugar del hombre en el mundo. Cuando han constatado los distintos peligros enajenantes, que en circunstancias diversas afloran en la vida humana, han aportado en la mayor parte de los casos las vías para superarlos (Guadarrama: 1998, p.5).

Acertadamente, para él la filosofía constituye un instrumento contributivo a la praxis de realización de la libertad.

En un sentido similar de enfrentamiento a la sesgada consideración impulsada por los medios de comunicación masiva en el sentido de que la libertad consiste en la infinita posibilidad de adquisición de mercancías, Ricardo Salas Astrain plantea:

> Si la crítica intercultural de la mentalidad cosística de los bienes, nos entrega la idea central de que el hombre no es nunca un mero consumidor de bienes , sino que él mismo es un bien, y que él tiene libertad no solo para el orden del tener, o capacidades no solo para responder dentro de los pequeñísimos intersticios que posibilitan los sistemas definidos en un sistema tecnocapitalista, hoy aparentemente inamovible, habría que concluir que en todos los casos referidos lo que se trata es de elucidar una disputa filosófica acerca de un prototipo de ser humano que puede ser o no ser sujeto protagónico de los contextos culturales en que vive, o sea, de un ser que se humaniza en la convivencia con otros, cercanos y lejanos (Salas: 2008, p. 293)

Tanto la racionalidad de sus análisis filosóficos sobre la evolución histórica de la sociedad como su fe cristiana contribuyen a fundamentar su optimismo, que se reafirma cuando expresa:

> Esta otra, y última, perspectiva es la secuencia lógica de pensar la época como tiempo para nuestro ejercicio de la libertad. Pues el recurso a la experiencia de la libertad como perspectiva a cuya luz debemos pensar también nuestro tiempo nos lleva a profundizar en el desciframiento de su carácter contradictorio, intentando explicitar que las contradicciones nos muestran que la época no puede ser comprendida solamente desde el totalitarismo de lo que en ella se impone como plano hegemónico, es decir, como anuncio de la muerte de las alternativas y del final de todo sueño utópico, sino que tenemos que considerarla también desde lo nuevo alternativo que en ella comienza, justo como manifestación de una libertad humana que resiste tanto el peso de las determinaciones de la

> situación histórica como la consiguiente tentación de la resignación. Es decir, una libertad humana que sorprende con acciones no previstas. De esta suerte el pensamiento de la época como "tiempo para la libertad" se prolonga en la consideración de la época como tiempo para esas acciones humanas que, no calculadas ni programadas desde lo que se "espera" en lo que hay, abren nuevos comienzos y hacen razonable la esperanza de que todavía podamos confiar en el acontecimiento de "milagros", como mostraba Hannah Arendt (Fornet-Betancourt: 2017, p.136).

Su vehemente confianza en la capacidad humana de evadir obstáculos –en particular los que se anteponen a la libertad, aparentemente insalvables, en primer lugar, aquellos que emergen de su contradictoria condición– se fundamenta en la alta estimación martiana del papel de la cultura para el logro de la libertad, y en especial el criterio de que "Ser culto es el único modo de ser libre" (Martí: 1975, p.289).

En su holística valoración de la cuestión, Fornet-Betancourt se percata con profundidad de que:

> (...) si bien esta libertad tiene en José Martí una evidente dimensión política con una no menos evidente ubicación social, y que está pensada además en el contexto eminentemente político del movimiento de independencia de los pueblos americanos, se desconocería la completa significación del giro humano que conlleva si se la reduce a dicha dimensión política y social. Pues lo que sintió también el alma de José Martí con el despertar de esta otra libertad fue el comienzo de un acontecimiento antropológico liberador y de su subsiguiente proyecto histórico de emancipación (Fornet-Betancourt: 2021, p.95-96).

No resulta difícil deshilvanar la madeja de sus enjundiosos planteamientos al respecto, que finalmente confluyen con el ideario del héroe nacional cubano que elevó a los máximos niveles el humanismo práctico latinoamericano[2].

Su enriquecimiento de esa esencial idea se revela cuando sostiene: :

> El hombre es, con seguridad, un ser cultural; está en su cultura como en su situación histórica original, pero esto quiere decir precisamente que el ser humano es a la vez, paciente y agente cultural. Pues la cultura es la situación de la condición humana, y no la condición humana misma. Dicho en otros términos: Para el ser humano no hay uso de la libertad –ni, lógicamente, tampoco de la razón– sin condicionamiento cultural, pero tampoco hay cultura humana sin la praxis de la libertad ni el ejercicio reflexivo de la razón. Toda cultura, por tanto, conlleva siempre, para la persona humana, una tensión dialéctica insoslayable, ya que, como la "situación" sartriana, se le revela como el lugar donde debe decidirse el conflicto entre determinación y libertad en el sentido de un proceso abierto de sobredeterminación y de redefinición de los condicionantes culturales. Pero la persona humana vive su cultura de origen no solamente sobre el trasfondo de esta dialéctica de determinación y libertad, vinculada fundamentalmente al proceso de crecimiento en su identidad biográfica personal. Pues en las culturas o, más exactamente dicho, en sus procesos de constitución y de estabilización, encontramos también –como acabo de insinuar con la referencia al conflicto de tradiciones en el seno de las culturas– contradicciones sociales, políticas, económicas, religiosas, etc., que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacio no sólo para la diferencia individual –ya subrayada–, sino también para la diferencia de "clase" o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural. Mas lo que quiero subrayar aquí con esta observación es que todo universo cultural concreto, además de la dialéctica ya mencionada de determinación y libertad, conlleva la tensión de la dialéctica de opresión y liberación, confrontando a sus miembros de esta suerte con la tarea de tener que discernir, también a este nivel, lo que llaman "su" cultura y su manera de identificarse con ella (Fornet-Betancourt, 2020, p. 144-145).

---

[2] Véase: GUADARRAMA, P. *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista.* Editorial Capiro. Santa Clara. 2015. pp1-344. https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Jose-Mart%C3%AD.pdf

Al plantear el asunto en estos últimos términos, trasciende su análisis la dimensión filosófica para dirigirse al plano político, que en todo momento caracteriza su pensamiento de abierto compromiso con las causas emancipadoras frente al injusto orden económico internacional, dado el auge del neoliberalismo en los actuales tiempos de globalización, por las consecuencias que implica en el seno de nuestros respectivos países con el auge de la pobreza, la discriminación de algunas etnias, de los inmigrantes: "Los inmigrantes se ven afectados por una contradicción diaria el constatar que no tienen los mismos derechos que los ciudadanos de la nacionalidad receptiva. De modo que forma parte de la vida diaria de los inmigrantes tener que llevar su vida en un contexto donde su exclusión social y política es una práctica institucionalizada" (Fornet-Betancourt: 2021, p. 248), de las mujeres "La lucha política contra la discriminación de la mujer requiere así la deconstrucción del androcentrismo ontológico y epistemológico heredado de Aristóteles" (Fornet-Betancourt: 2021, p.144) ,etc.

Una de las tareas que se plantea la filosofía intercultural, que él propugna, consiste en contribuir a la erradicación de todo tipo de estigmatización y opresión; de ahí que inicialmente se identificara con la corriente de la filosofía latinoamericana de la liberación, con la cual mantiene todavía cierta confluencia en algunos de sus planteamientos, pero ha tomado prudente distancia de ella al detectar algunas de sus limitaciones.

Al proponerse construir un movimiento intelectual de tal envergadura que trascienda los tradicionales límites disciplinares de las academias donde se cultiva la filosofía, pero a la vez con merecido reconocimiento en los mismos de su aportadora trayectoria intelectual, ha asumido los riesgos que implica su discurso contestatario, promotor de una praxis consecuente que presupone dejar atrás el complaciente estatus de algunos filósofos que se han recluido en una presunta caverna de neutralidad axiológica, la cual en verdad solo existe en su imaginación. Es sabido que la indiferencia política es una de las formas más evidentes de claro compromiso político, por lo menos con el establecimiento existente: "Hoy un intelectual podrá tener la intención de retirarse de la política, pero de hecho no podrá hacerlo, pues su retirada tendrá como efecto favorecer a los poderes prevalecientes, aunque sólo sea destruyendo la atención pública y permitiendo así que dichos poderes obren con mayor libertad" (Fornet-Betancour: 2021, pp. 66-67).

Sin abandonar la rigurosidad del discurso filosófico, sino por el contrario, enalteciéndolo en todo momento, revela sin cortapisas que su propuesta tiene, además de una osadía de la alteridad epistemológica al propugnar la necesidad de un permanente diálogo de saberes, una clara envergadura ideológica de compromiso con los diferentes sectores oprimidos, tanto en los países comúnmente conocidos como subdesarrollados, atrasados, periféricos, etc., como en los *subdesarrollantes*, como denominaba Fernández Retamar[3].

Muestra fehaciente de que su manifiesto compromiso político con las causas emancipadoras no afecta en absoluto la calidad teórica de sus reflexiones filosóficas sobre la libertad, lo constituye el siguiente análisis sobre la importante significación de su interdependencia con la racionalidad:

> Otro supuesto filosófico en el diálogo intercultural que quiero señalar, para terminar, es el supuesto de la racionalidad. Con Sartre diría que la racionalidad representa otra invariante antropológica, pero entendiéndola como constitutiva y orgánicamente vinculada a la invariante antropológica de la libertad humana. El ejercicio de la razón supone la libertad. La razón es una necesidad de la libertad. Dada la contingencia de la libertad, es necesario que la razón aparezca en el mundo. Dicho de otro modo, si el ser humano es libre, está obligado a ser racional, es decir, a dar razón, ante sí mismo y el otro, de las razones que tiene para su modo de comprender, de vivir, de actuar, de querer, etc. Se ve entonces que por racionalidad no entiende aquí ningún tipo de razón culturalmente estabilizado o constituido sino más bien la cualificación de la libertad como subjetividad reflexiva que sólo puede saber si tiene razón, si da razón ante sí y ante el otro de la singularización de su libertad. De esta suerte, y limitándome naturalmente a lo que atañe a nuestro tema, se puede suponer que en todo universo cultural específico tienen que darse dinámicas internas de intelección, comprensión y

[3] "Todo se hace claro, sin embargo, si se repara en que el otro polo de «subdesarrollado» o «en vías de desarrollo», no es «desarrollado», sino «subdesarrollante»". Fernández Retamar, Roberto. *Caliban quinientos años más tarde.* p. 126. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/caliban/caliban4.pdf

> justificación que lo hace "comunicable" y que lo capacitan, en consecuencia, para el diálogo con otros procesos similares. Y que, como implicación profunda de la relación viva entre libertad y racionalidad, en toda situación cultural se puede suponer la responsabilidad del ser humano frente a su cultura (Fornet-Betancourt: 2020, p. 154-156).

Al rendir merecido culto a la razón para la mejor comprensión de la especificidad de la libertad, se circunscribe a los estrictos parámetros de la filosofía, con independencia de que en otros momentos de su obra reclame también un lugar especial para los sentimientos y la fe tal vez motivado por el filósofo uruguayo Vaz Ferreira, quien consideraba que la razón no es todo: "Esta es la actitud justa: la razón *no es todo*, la razón completada por el sentimiento y por la imaginación, pero nunca forzada ni deteriorada, ni despreciada" (Ferreira: 1957, p. 171), sin demeritar su alta estimación de la racionalidad como pilar esencial del saber filosófico.

Ahora bien, otro componente esencial de la concepción sobre la libertad en Fornet-Betancourt descansa en el existencialismo sartriano, y en especial al compartir el criterio de la necesidad de articular adecuadamente la libertad con la responsabilidad. Así se pone de manifiesto cuando plantea:

> El proyecto de ser libres no se puede asumir sin hacerse cargo al mismo tiempo de que con ello decidimos por nosotros mismos sobre la calidad de nuestras relaciones con los demás, con la naturaleza, en su suma, sobre la calidad del mundo en que vivimos y de la historia que hacemos (Fornet-Betancourt: 2021, p. 149).

Tal afirmación tiene una extraordinaria vigencia en estos tiempos de amenazas a la supervivencia de la humanidad por el cambio climático y la pandemia, en el momento en que numerosas personas consideran que se atenta contra sus libertades cuando se les exigen determinadas medidas de control ecológico o sanitario.

Finalmente, sus reflexiones sobre la libertad están interconectadas con la justicia social, pues a su juicio:

> (...) el experimento de realizar la libertad exige, como una de las condiciones indispensables para el éxito, la realización de la justicia. (…) Sobre la base de esta praxis de la libertad solidaria se podría construir la socialidad justa en la que –como dijera Marx– el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de todos (Fornet-Betancourt: 2021, pp. 150-151).

Fornet-Betancourt es un profundo estudioso de la obra de este pensador alemán, a quien cita con frecuencia y considera no debe ser tratado como un "perro muerto" después de la caída del "socialismo real", sino todo lo contrario: "Pues posible es también que el derrumbe del socialismo real ofrezca paradójicamente una nueva oportunidad para leer a Marx, a saber, la de leerlo sin la hipoteca de verlo como el "padre" de un orden establecido, es decir sin la obligación de que sus textos sean fuente para asegurar ideológicamente la legitimidad del antiguo orden socialista" (Fornet-Betancourt: 2005, p. 648).

Llama la atención que en el amplio análisis que realiza sobre la historia del pensamiento marxista latinoamericano hace referencia al tema de la libertad y la justicia social en muchos de los autores que estudia en lo que denomina "cultura marxista plural" (Fornet-Betancourt: 2001, p. 352).

Bien podría elaborarse un estudio mucho más amplio sobre el tratamiento que desarrolla sobre los conceptos de libertad y justicia social en su voluminosa obra intelectual, lo que demostraría que hizo del arma de la crítica un eficaz instrumento filosófico que ha contribuido al proceso no solo esclarecedor, sino propositivo, en la búsqueda de alternativas propiciadoras de su mayor realización. Pero el enigma se trasladaría hacia la siguiente inquietud pendiente que podría formularse: ¿Cuál debe ser el sujeto histórico encargado de convertir la utopía abstracta de la conquista de la libertad en concreta?

La propuesta de la filosofía intercultural en favor de la justicia social

La misma pregunta puede plantearse en relación con la posibilidad de realización de la justicia social, ante la cual ofrece la siguiente respuesta:

> (...) la filosofía intercultural propone que el desafío radica precisamente en convertir la convivencia fáctica, el *factum* de la convivencia, en una experiencia de convivialidad, entendiendo por esta última ese proceso lento de ir logrando un ambiente de paz y amistad en nuestras relaciones sociales, políticas o culturales; sólo en un ambiente así podemos resignificar la realidad histórica de nuestros conflictivos mundos cotidianos tratando de convertirlos en mundos de proximidad que equilibran las diferencias con justicia y solidaridad (Fornet-Betancourt: 2021, p. 284-285).

Esto significa que no busca el agente de la solución a dicho problema en un metafísico sujeto –aunque él reconoce la validez filosófica de la metafísica–, sino en cada uno de nosotros, en la reconsideración permanente de nuestra individual actitud que reclama necesariamente "una dimensión ética que es fundamental para transformar el ideal liberal de la tolerancia en la dirección del mandamiento cristiano del amor que incluye siempre la justicia y la solidaridad" (Fornet-Betancourt: 2009, p. 61).

Sería erróneo arribar a la conclusión de que nuestro autor, en romántica propuesta, reduce las soluciones de la incógnita sobre cómo alcanzar niveles superiores de libertad y justicia social exclusivamente a la espiritualidad individual. Por supuesto que esta es indispensable, pero no suficiente, para lograr ese objetivo, por lo que considera que:

> (...) el movimiento de filosofía intercultural, por más allá de las diferencias contextuales que se puedan constatar en él, intenta desplegarse en el sentido de un proyecto que, desde la perspectiva de la filosofía, quiere contribuir a equilibrar la humanidad en su pluralidad espiritual y real. Su demanda de justicia epistemológica no se puede disociar por ello del reclamo de la justicia social, política, económica y cultural (Fornet-Betancourt: 2014, p. 98).

Eso significa que las víctimas de las injusticias sociales, como las mujeres, los inmigrantes y las minorías, deben ser los sujetos protagónicos para el fortalecimiento de la democracia y el enfrentamiento a los procesos de privatización que debilitan las democracias occidentales[4]. En ocasiones, estos planteamientos dan la impresión de que nuestro autor otorga merecida atención a estos sectores sociales que, sin duda, son víctimas de la injusta sociedad capitalista, pero no tanto a los obreros, campesinos y otros trabajadores que también lo son.

No trata de encontrar las causas que provocan las injusticias sociales en etéreas instancias, sino en sus móviles reales en la enajenante e inhumana sociedad capitalista. De manera diáfana lo expone al plantear:

> (...) mi propuesta sería la de centrar el debate en la profundización intercultural e interreligiosa de las tradiciones de la espiritualidad crítica que se ofrecen como asiento de la libertad en el hombre y aclarar en qué medida estas tradiciones espirituales nos pueden servir de hilo conductor para la revisión del horizonte del saber hegemónico y de sus consecuencias para la práctica de la justicia en el mundo de hoy. El segundo punto es una denuncia. Es una denuncia que está en el trasfondo de lo dicho en la observación anterior y que ayuda, por tanto, a comprender lo que he apuntado en ella acerca de la espiritualidad y su significación en el marco del tema de este seminario. Se trata de la denuncia de lo que antes he llamado el horizonte del saber hegemónico y de sus implicaciones para la justicia. Ese horizonte implica una manera científica de producir, de usar y de estar en el conocimiento como simple "saber de y para...". Y en este sentido denunciamos que la ciencia reconocida hoy como tal o, mejor dicho, que la actual estructuración industrial de la producción y transmisión vigiladas de conocimiento científico, con la respectiva globalización de sus métodos e intereses cognitivos, así como con sus masivos medios de financiamiento privado, ha significado, y significa, la violencia epistemológica estructural por la que el sistema hegemónico del capital no

[4] Véase Fornet-Betancourt, R. (2003). "Einfürung". Fornet-Betancourt, Raúl. (Hrsg), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen.* IKO Verlag für interkulturelleKommunikation. Franffurt an Main-London. p. 11.

> solamente depotencia el conocimiento humano sino también la realidad de la vida y sus maneras de vivirla. Denunciamos asimismo que la expulsión de la espiritualidad de los procesos del conocimiento humano y del trato con la realidad es precisamente uno de los factores que han contribuido de manera determinante a la expansión y consolidación a escala mundial de la hegemonía de una epistemología que se prohíbe mantener una relación de amor con lo que conoce, porque de lo contrario no lo puede cosificar ni someterlo a la ley del mercado. En otros términos: Denunciamos la hegemonía de una epistemología que asalta, saquea y trastorna lo que conoce para ajustarlo, por estrechamiento y empobrecimiento, a la medida de un mundo proyectado como una máquina industrial (Fornet-Betancourt: 2017, p. 98).

Muy distante de una perspectiva idealista es su concepción sobre las causas de la violencia epistemológica estructural a la que somete el predominante sistema de producción capitalista –aunque reconoce que sus orígenes se encuentran con anterioridad a esta sociedad (Fornet-Betancourt: 2008, p.14) –, que convierte en mercancía lo que menos se piensa que pueda transformarse en ella, atentando contra cualquier intento de alcanzar mejores expresiones de justicia social.

Pero esto no significa que, por esa razón, demerite la necesaria labor intelectual que debe desarrollarse desde sus diferentes frentes, esto es, académicos, políticos, jurídicos, religiosos, artísticos, etc., que coadyuven de algún modo a enfrentar las diversas formas alienantes que permanentemente genera el capitalismo y las secuelas del colonialismo.

> La cara crítica de la alternativa que proponemos, recuerda en primer lugar la historia del colonialismo occidental para plantear, sobre el trasfondo de este hecho, que una universalidad que se construye a base de agresión, dominación y ejercicio de hegemonía es una estafa a la humanidad. Y recuerda igualmente que esta historia no ha terminado sino que se prolonga hoy con la expansión de una “civilización del capital” que, apoyada por la tecno-ciencia y el aparato militar occidentales, hace de hecho “superfluas” en el mundo de hoy a las culturas llamadas “tradicionales”, pues diseña un mundo actual y futuro en el que dichas culturas pierden su sentido real de fuerza de gestación de mundo. (…) Si se quiere ésta es la cara conflictiva de esta quinta tesis que subraya el aspecto de la justicia en vista de las consecuencias y heridas todavía vivas del colonialismo (Fornet-Betancourt: 2014. p.69).

Al contrario, le atribuye singular importancia a las diferentes contribuciones que es posible realizar desde nuestras respectivas trincheras de ideas otorgándole a la filosofía una especial relevancia.

Es lógico que no todas las disciplinas que usualmente subdividen el saber filosófico, como la lógica, la epistemología, la ética, la estética, etc., deban desempeñar un papel similar para alcanzar tal objetivo. La filosofía política y la filosofía del derecho han de tener una cuota de mayor responsabilidad en esa tarea, y así lo expresa:

> En cuanto a una filosofía de la enseñanza de los Derechos Humanos: ¿Cómo recrear en clase su idea de “unidad en la diversidad” en los contextos de víctimas sociales derivadas de políticas represivas o graves omisiones por parte del Estado? En situaciones o contextos que nos confrontan con el dolor de la dignidad vulnerada y pisoteada del semejante es evidente que lo que está en primer plano es la percepción del desgarramiento, de la división, de la fragmentación, de la dura escisión de la unidad del género humano; unidad que para mí se nos revela en la experiencia común de que la condición humana nos une precisamente en la vulnerabilidad de la dignidad que nos confiere. Pero dejando esto a un lado, y volviendo al punto de la pregunta, creo que lo importante en dichos contextos es compartir el dolor de la víctima, ese dolor que separa, ese sufrimiento que acusa, esa vejación que busca justicia y pide cuenta y restitución por el daño que se le ha infligido, esto es cultivar la compasión, en su sentido fuerte y original, y buscar desde ella formas de senti-pensar (como proponen los zapatistas) las experiencias dolorosas que nos ayuden a impedir que el desgarramiento de lo humano tenga la última palabra, es decir, a vislumbrar al menos posibilidades de ir generando lazos hacia la vivencia de la unidad diversa que somos. Aquí habría que hablar, por supuesto, de un tema clásico en filosofía (Fornet-Betancourt: 2017, p. 144-145).

Por tal motivo elogia la labor de algunos filósofos latinoamericanos, como Wagner de Reyna (Fornet-Betancourt: 2017. p.59) y Rafael García Bárcena (Fornet-Betancourt: 2017. p.55), que sitúan en el centro de sus reflexiones la justicia social, e incluso, consagran su praxis política a alcanzarla, como ocurre en este último. Pero, sobre todo, sugiere la necesidad de cambios estructurales en los programas académicos que posibiliten un mejor conocimiento y, por tanto, la valoración de otras formas de saberes, en lugar de limitarse a los exclusivos refrendados por las tradiciones de los claustros. Su propuesta sugiere que:

> ¿Si en el orden social hablamos de justicia social (tomando este concepto aquí en el sentido radical de una nueva fundación de lo social), por qué no exigimos en el ámbito universitario actual justicia cognitiva, justicia de restitución frente a las culturas de conocimientos excluidas, para que no se continúe, según el probado modo colonial aún vigente, con la estrategia de crear nuevas "áreas de estudio" en el viejo marco académico, sino que se dé por fin el paso a una nueva fundación de la idea y misión de la universidad desde el diálogo de las culturas y sus conocimientos? (Fornet-Betancourt: 2017, p. 104)

Bien es cierto que en algunos países se han dado algunos pasos significativos con ese objetivo, como ha sido el surgimiento de universidades interculturales[5], del mismo modo que instituciones como la UNESCO han promovido la necesidad de fomentar tales innovaciones que tomen en consideración los aportes de culturas ancestrales que no siempre encuentran fácil aceptación en los agrestes muros de las academias occidentales.

El enfrentamiento a cualquier manifestación de eurocentrismo ha sido una constante en la vida intelectual de Fornet-Betancourt, y a la vez, ha sabido evadir cualquier tipo de nefasto etnocentrismo, que sitúa en el mismo erróneo plano al objeto de la crítica y al crítico. Sus ideas desde la filosofía intercultural se caracterizan por solicitar una multilateral tolerancia epistémica que no privilegie unos saberes sobre otros de forma discriminada, sino que tome en consideración los posibles aportes, de cada uno, para la construcción común de un episteme mucho más válido y universal.

Al respecto, Carlos Beorlegui señala:

> la llamada que hace Fornet a la "desobediencia cultural" no es otra cosa que invitar a discernir entre tradiciones opresoras y liberadoras, y adherirse a estas segundas. La realización de este proceso contiene ya en sí una praxis cultural de liberación, en la medida en que supone un proceso de autocrítica intracultural, así como una toma de partido por la línea cultural que opta por los postergados y sometidos dentro de su propio entorno cultural (Boerlegui: 2004, p.830).

De ahí que simpatice con la consigna zapatista de "participar en el movimiento de la lucha por un mundo en el que quepan muchos mundos" (Fornet-Betancourt: 2017, p.96) y proponga:

> (…) responder al ataque epistemológico que sufrimos con un pronunciamiento espiritual, es decir, con un levantamiento de los saberes espirituales de la humanidad que quiebre el totalitarismo epistémico vigente y haga posible revertir el curso de la historia con una renovación espiritual. (Y aquí, quede apuntado entre paréntesis como sugerencia para los debates que iniciamos con este seminario, tendríamos que discutir si no ha llegado la hora de analizar críticamente el concepto "epistemología" para discutir si no es un concepto colonialista y que, a lo mejor por tanto, en vez de reclamar "justicia epistemológica", como antes decía, habría que sobrepasar ese horizonte y caminar más bien hacia una cultura de la convivencia de conocimientos) (Fornet-Betancourt: 2017, p.99).

En verdad, no es que el concepto de epistemología porte en sí el estigma del colonialismo, sino que la mayoría de quienes se desempeñan en esta disciplina comparten una perspectiva eurocéntrica desde la cual no se cansan de propagar la falsedad de que la filosofía es una creación exclusivamente grecolatina, ignorando las desprejuiciadas reflexiones al respecto de Aristóteles y Diógenes Laercio, entre otros, que con acierto la sitúan en el antiguo Oriente (Laercio: 1990, p. 291).

---

[5] Véase: Colectivo de autores. (2017). *Significación de la filosofía. Posibilidades y utopías... hacia una universidad intercultural,* Editorial Universidad Católica "Silva Henríquez. Santiago de Chile. Colección Cátedra Silva Henríquez, Santiago de Chile.

Una de las principales tareas que se ha propuesto desde la filosofía intercultural es la justicia epistemológica y cultural a partir del conocimiento de la circunstancialidad en la que se desarrollan las diversas culturas, como en numerosas ocasiones reitera:

> Para la filosofía intercultural latinoamericana las culturas y sus tradiciones de saber necesitan mundo, realidad mundana, para ser lo que son. Por eso, desde su punto de vista, de la lucha por la justicia epistemológica y cultural en general se desprende la tarea de compartir y acompañar el reclamo del derecho de los pueblos a la autonomía del espacio y tiempo en que viven. El reconocimiento y ejercicio de este derecho es fundamental para que las culturas y saberes de los pueblos no se vean condenados a ser un simple adorno o una pieza de museo en la historia, sino que tengan presente y puedan hacer de su presencia en el mundo una forma real de ser y estar en el mundo (Fornet-Betancourt: 2014, p. 257).

Nuestro filósofo sugiere como expresión de justicia cultural abandonar aquellos prejuicios que hiperbolizan la cultura occidental en detrimento de otras. Según su propuesta:

> (...) la filosofía intercultural no empieza con una inocente o eufórica apología de la diversidad, sino que ve una primera tarea para su reflexión en el acompañamiento de las demandas de justicia en la diversidad. Más específicamente esta tarea se perfila en la filosofía intercultural latinoamericana como un trabajo de denuncia filosófica de la violencia epistemológica que significa la exclusión sistemática de los saberes indígenas y afroamericanos del “canon” teórico reconocido. Ésta sería la cara crítica de esta tarea. Pero tiene también una vertiente más constructiva que podemos resumir en la elaboración de un horizonte epistemológico plural en el que, subsanada la fractura entre saber y sabiduría que produce la industrialización del saber en la modernidad europea capitalista, la tecno-ciencia occidental deja de ser el centro del desarrollo “científico” y el criterio último para “valorar” lo que la humanidad necesita saber. En un sentido amplio esta tarea representa para la filosofía intercultural latinoamericana el esfuerzo por contribuir a la realización de la justicia cultural en una “Nuestra América” que merezca ese adjetivo al ajustarse y reajustarse a la diversidad que la compone (Fornet-Betancourt: 2014, p. 107).

No se trata solo del reconocimiento del valor epistémico de los saberes de otras etnias, indígenas, afrodescendientes, etc., sino también del acompañamiento de las luchas de las mujeres –de las cuales él ha sido reivindicador de su protagonismo en la vida filosófica latinoamericana– (Fornet-Betancourt: 2020. p. 174) y los sectores populares por lograr su justipreciación en el concierto de la cultura universal (Fornet-Betancourt: 2014. p. 108). Así lo declara taxativamente:

> (...) por su diálogo y debate con la filosofía de la liberación y otras corrientes del pensamiento crítico latinoamericano, como la teología de la liberación y las teorías feministas, la filosofía intercultural en América Latina centrará su desarrollo en la fundamentación de una perspectiva intercultural crítica, con clara orientación normativa y vinculada a las demandas de justicia cultural de los pobres y de las culturas negadas. (Fornet-Betancourt: 2014, p.98)

Este hecho constituye una de las razones principales de que asumiese

> (…) una posición de distancia autocrítica y revisión del aporte de los filósofos latinoamericanos reconocidos en el ámbito internacional, a la luz del paradigma filosófico de la interculturalidad. Nace la sospecha de que no han sabido trabajar con la riqueza de tradiciones y culturas presentes en América Latina y fomentan formas de reflexión que tienden a homogenizar, privilegiar y proyectar la filosofía de un grupo cultural dominante (mestizo o criollo) que no es tan inclusiva como predica con respecto del grupo afroamericano e indígena, además de ser altamente patriarcal. Su selección reduce y limita a ciertos estilos de reflexión, expresión e institucionalización propios de la cultura nacional. A pesar de acentuar la contextualización, manifiesta un uso colonizado de la inteligencia. Le ha faltado perspectiva y profundidad sobre el proceso de su conformación y los conflictos históricos, políticos, sociales, económicos, religiosos y culturales del continente (Vallescar: 2009, p.982).

Ante la pregunta de si basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión, considera que:

> (...) la respuesta del reconocimiento que encontramos en el debate contemporáneo, aunque represente sin lugar a dudas, la reivindicación de un momento necesario e indispensable en la búsqueda de la justicia y de una convivencia sin exclusión, no es suficiente para realizar ese ideal pendiente que nos impele a continuar en camino, en lugar de dar por clausurada la historia. (Fornet-Betancourt: 2014, p.53-54).

Esta postura evidencia que su empeño por que sea no solo reconocida, sino promovida y realizada, la justicia en todos los planos, tanto socioeconómico y político como en el cultural, no se satisface de manera sencilla. Tal vez se deba considerar que el conjunto de su actividad filosófica puede resumirse en su peregrinaje por revindicar la dignidad de las culturas y saberes frecuentemente discriminados o subestimados por el episteme occidental y, en particular, los de nuestra América.

Y partiendo de esa perspectiva ética y epistemológica confiesa que:

> Desde la memoria de esas tradiciones interpreto la expresión de “sociedad justa y sin exclusión” o, como se lee en mi pregunta, de “vivir en justicia y sin exclusión”, en el sentido de nuestra manera de nombrar hoy el ideal de una realidad social tan radicalmente mejorada por la voluntad de hacer el bien de una humanidad reconciliada consigo misma que el curso de su historia no sigue ya el tacto del capital ni del poder sino el ritmo ético de la humanización recíproca del “con todos y para el bien de todos”, del que nos hablara José Martí desde la perspectiva de “su humanismo de la dignidad humana” (Fornet-Betancourt: 2014, p.54-55).

Imbuido de ese criterio en el que propone articular adecuadamente de manera solidaria la lucha por la libertad y la justicia social, se expresa el humanismo práctico que caracteriza su pensamiento filosófico y, en general, su obra intelectual.

El humanismo práctico: colofón de un bregar filosófico intercultural

En ocasiones, de manera indiferenciada se considera que todos los filósofos son humanistas. Tal criterio descansa en la ambigua concepción de calificarles como tales por el hecho de cultivar una disciplina tan amplia y enriquecedora que, en cierta medida, por sus múltiples funciones[6] constituye una especie de reina de las humanidades. Sin embargo, tal concepción, además de inexacta, resulta hasta peligrosa, pues implica no distinguir adecuadamente aquellos que en verdad se identifican con posturas humanistas y no por el hecho de que abordan problemas de carácter antropológico. Es bien sabido que en algunos casos quienes los analizan también pueden resultar incluso misantrópicos y muy distantes del humanismo.

Por tal motivo, a la hora de caracterizar a un pensador como representante de alguna forma de humanismo, es imprescindible tener un criterio claro de lo que por tal se considera, en lugar de hacerlo de forma superficial.

Consideramos que Fornet Betancourt es un filósofo a quien pueda incluirse en la tradición humanista práctica que se manifiesta en numerosos pensadores latinoamericanos. Las razones que motivan tal criterio es que sus ideas se han articulado con una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos y, a la vez, con la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

> “(…) partimos de la sospecha de que el fundamento de nuestros problemas como civilización de un determinado modelo hegemónico de desarrollo tiene que ver en gran parte con la relación que se mantiene con la tierra y/o la naturaleza dentro de esa constelación civilizatoria” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 33).

[6] Véase: Guadarrama, P. (1998). “¿Para qué filosofar?” *Revista de filosofía.* Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”. Universidad del Zulia. Maracaibo. # 30. pp. 109-139. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/guadarramapg/guadarramapg00007.pdf

Tomando en consideración tales elementos, consideramos a Fornet-Betancourt uno de sus representantes, con una diferencia sustancial de aquellos que deben incluirse en las filas del humanismo abstracto, esto es, los que limitan sus planteamientos a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc.

En sus análisis sobre esta crucial cuestión, toma debida distancia de este último al identificarse con Sartre, quien sin duda es también uno de los exponentes del humanismo práctico. Basta detenerse en su postura antifascista, anticolonialista, crítica del racismo, feminista, pacifista y antimperialista, que lo llevó a enfrentarse al régimen nazi, al colonialismo francés, especialmente durante la guerra de liberación del pueblo argelino; a apoyar activamente la Revolución cubana, militar en el tribunal contra los crímenes de guerra que cometía Estados Unidos de América en Vietnam, apoyar el movimiento juvenil francés, etc. Estos son méritos suficientes para que su valiosa obra filosófica y literaria –que incluso se proponía enriquecer el marxismo desde el existencialismo para salvar al hombre del baño de ácido sulfúrico que consideraba lo había metido el materialismo dialéctico[7]– constituya una de las expresiones del humanismo práctico.

Esto explica la afinidad de Fornet-Betancourt con

> (…) los momentos fundamentales que perfilan el carácter específico del humanismo solidario de Sartre (su crítica del humanismo abstracto burgués, la exigencia del reconocimiento pleno del otro, la búsqueda de una nueva universalidad, etc.) son todos ellos momentos que pueden y deben ser considerados como implicaciones de la visión sartreana de una humanidad fundada sobre el reconocimiento de la libertad y de la diferencia (Fornet-Betancourt: 2021, p.158).

Por otra parte, no se trata de que admitiese cualquier concepción individualista de la libertad, al estilo de los anarquistas, sino solo aquella debidamente interdependiente con la responsabilidad:

> En relación con este nuevo tipo de sujeto humano está otro de los supuestos del proyecto ético de Sartre, y consiste en admitir que el conflicto como matriz de las relaciones interhumanas – cuya fenomenología la encontramos en L'être et le néant – no es ontológicamente inevitable, pues puede ser superado por una praxis de reconocimiento recíproco de las libertades donde cada sujeto asume que su libertad implica la responsabilidad frente al otro" (Fornet-Betancourt: 2021, p. 147).

Lo que presupone su condicionamiento social, especialmente una práctica y comprometida actitud solidaria con los pueblos y sectores sociales más vulnerables.

Al abundar en la fundamentación de las razones que motivan su proximidad con el filósofo francés argumenta que:

> (...) cuando hablamos aquí del humanismo solidario de Sartre no limitamos este título sólo para la etapa de su filosofía que se desarrolla en diálogo explícito con Marx, sino que caracterizamos con él también la etapa anterior. Pues nos parece que el humanismo solidario de Sartre, que es ciertamente histórico y dialéctico, descansa sobre una matriz existencialista. Dicho de otro modo: en tanto que filosofía que subraya la validez insustituible de lo singular y contextual, de seres humanos concretos y de situaciones de vida localizadas, de la biografía y de la relación, en una palabra, de la contingencia de lo humano y sus necesarias diferencias, el existencialismo es ya de por sí un importante correctivo frente a las filosofías que, situadas demasiado rápido en lo universal, desprecian el valor singular de la alteridad y tienden al desarrollo de sistemas uniformizantes. La afirmación existencial de la situación y de la contextualidad como cualidades irreductibles del universo humano es de este modo una exigencia de reconocimiento de la diversidad y de la pluralidad. Reclamar la singularidad de lo humano es, en efecto, abogar por la diferencia. Lo que significa a su vez oponerse a todo discurso totalitario que pretenda disolver o subsumir la alteridad y la diversidad en una universalidad abstracta (Fornet-Betancourt: 2021, p.159).

[7] Véase: Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica.* Ediciones Lozada, Buenos Aires.

Valora en alto grado el carácter concreto del humanismo existencialista sartriano. Sin embargo, paradójicamente plantea que

> Cuando hablo de tradición del humanismo crítico me estoy refiriendo muy particularmente al movimiento teórico y social que se levanta con conciencia de alternativa histórica ante el orden moderno capitalista o, más exactamente dicho, ante la antropología que está en sus fundamentos, a saber, la antropología del hombre que, rompiendo los vínculos naturales con la naturaleza y la comunidad, se proyecta desde la individualidad hambrienta de un yo que busca en la posesión y el dominio de las cosas y del otro el camino para compensar el aislamiento cósmico y social provocado precisamente por la ruptura aludida de los lazos de pertenencia natural y social. Este es el inicio de la revolución antropológica que implica el capitalismo como cultura y que conduce a un humanismo exclusivo que funciona como ideología justificativa del orden contractual de los propietarios, que no es otro orden que el de capitalistas europeos, blancos y masculinos. Pero ese humanismo burgués que tantas veces se califica de humanismo abstracto, es, en verdad, un humanismo dramáticamente concreto porque su otra cara es la exclusión del otro, sea este otro una mujer o una colonia, y su consecuencia más trágica, que lo desmiente como humanismo real, es la práctica sistemática del racismo en nombre de una falsa universalidad (Fornet-Betancourt: 2021, p.197).

De ese modo evidencia la relatividad del contenido epistémico de estos conceptos, pues no solo en lógica formal una afirmación es a la vez negación, sino que, en la praxis de la realidad, la unidad y lucha de contrarios no es simplemente un enunciado metafísico.

Algo que encuentra en el humanismo crítico sartriano es su esmerada atención al individuo, que según Marcuse era esencial para la teoría marxista. “Luego, es el individuo libre y no un nuevo sistema de producción lo que ejemplifica el hecho de que el interés común y el interés particular se han fusionado. La meta es el individuo. La tendencia «individualista» es fundamental como interés en la teoría marxista” (Marcuse: 1984, p. 278).

Este tema originalmente fue analizado por Marx y Engels en *La ideología alemana* desde su concepción materialista de la historia:

> La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad” (Marx y Engels:1970, p. 25).

Y, en especial, en su crítica a Stirner; pero, lamentablemente en la interpretación del marxismo de la época de Stalin fue significativamente ignorado. La preocupación exacerbada en el pueblo, la masa, el partido, el programa, etc., implicó que los problemas individuales de la persona fuesen relegados a una cuestión secundaria.

Entre la causas que justifican su aprecio por el existencialismo sartriano, en especial en relación con su humanismo, se encuentra –además de su reconocida no solo declaración, sino también actitud solidaria del pensador francés– el hecho de que este es situado, pero no en una instancia metafísica y abstracta, como es frecuente en el humanismo proclamado por el discurso liberal, sino en el reconocimiento de la diversidad espacio-temporal de circunstancias en las que los hombres se desarrollan, lo que implica una adecuada postura de alteridad epistémica y axiológica, como sugiere la filosofía intercultural. Esto se pone de manifiesto cuando expresa:

> Así, para perfilar ese otro humanismo de la solidaridad que se desprende directamente de su concepción existencial de la universalidad humana como un proyecto abierto que se construye desde diversas singularidades y situaciones, Sartre tiene que entrar en diálogo con la diversidad cultural en que se manifiesta concretamente la situacionalidad de la condición humana. Es más, su pensar contextual y situacional le exige la defensa de la alteridad del otro como momento imprescindible en el camino de construcción de un humanismo que sustituye los principios liberales formales de libertad

> e igualdad por la práctica de la justicia y la solidaridad. En razón de la contextualidad y situacionalidad que son constitutivas de la condición humana, el camino humano para llegar a una universalidad que no oprima ninguna alteridad, es el camino de la solidaridad entre las diversas colectividades humanas (Fornet-Betancourt: 2021, p.161).

El colofón del bregar filosófico intercultural de Fornet-Betancourt se orienta en el sentido del humanismo práctico porque no solo revela las limitaciones de formalidad del humanismo liberal en relación con la libertad, la igualdad y la justicia social, sino también de todo tipo de humanismo abstracto que no asuma una actitud crítica y revolucionaria ante las causas que, en última instancia, generan sus falencias, las cuales radican en la alienante sociedad capitalista. De ahí que plantee:

> (...) los conceptos de revolución y humanismo a la luz de esta tradición (Karl Marx, José Martí, Jean-Paul Sartre, Ernst Bloch o Emmanuel Levinas) no es casual que haya puesto el concepto de humanismo como el concepto que debe mediar entre los otros dos conceptos de revolución y filosofía intercultural. Pienso, en efecto, que el recurso a esta tradición implica reconocer la centralidad del concepto de humanismo para explicar el sentido y función de los otros dos, porque son las exigencias internas del programa de un humanismo crítico las que abren, en el fondo, el horizonte para pensar la revolución como proyecto de humanización y poder proponer un giro en la práctica de la filosofía (Fornet-Betancourt: 2021, p.197).

Reconoce abiertamente que existen contradicciones insalvables entre el capitalismo y auténticas posturas humanistas, porque en esa sociedad el centro de la preocupación no es el hombre, sino el mercado. Por lo tanto, mientras existan tales relaciones de subordinación de los seres humanos a las estrictas leyes mercantiles y las políticas de Estado se subordinen a ellas, será muy difícil, por no decir imposible, que triunfe cualquier tipo de humanismo crítico o práctico. Mucho menos esto puede producirse en tanto el neoliberalismo imponga las reglas en la forma en que se despliega la globalización.

Lo anterior hace que la filosofía intercultural sea totalmente extraña a las actuales condiciones prevalecientes, en las que al ideario del humanismo socialista le resulta difícil todavía, aunque no imposible, transitar de la utopía abstracta a la concreta. Acertadamente señala:

> La interculturalidad distingue entre globalidad y universalidad. Lo que llamamos hoy global es la expansión de un modelo de civilización discriminatorio y no la participación de todos los pueblos. En este sentido, como suelo subrayar, la globalización globaliza la humanidad, pero no universaliza la humanidad. Lo global es expandir un proyecto, expandir una idea, y sobre todo suponer que el mundo es ante todo un espacio de mercados, y no un espacio de convivencia intercultural humana. En este sentido la globalización resulta muy reductora del mundo, porque hace del mundo un lugar para colocar productos. También es reductora a nivel antropológico, porque considera a los seres humanos más como "consumidores" que como personas libres. Por su parte la interculturalidad apuesta por la vía de la profundidad; una profundidad humana a la que las culturas, en realidad, deben servir. Lo decisivo es que cada ser humano pueda cultivar mejores relaciones y mejorar el uso de la libertad personal. Al servicio de este fin están las culturas y no al servicio de mejorar simplemente las condiciones materiales. En este sentido, la interculturalidad es un proyecto de solidaridad entre las culturas para el beneficio de todos los miembros; mientras que la globalización sería un proyecto civilizatorio al servicio de una dinámica para aumentar el capital. Entonces, hay un conflicto entre capital y cultura (Fornet-Betancourt: 2021, pp. 245-246).

En muchos círculos académicos es frecuente encontrar cierta confusión al igualar los procesos de universalización de las culturas, que han existido desde las primeras sociedades humanas, con la globalización, que constituye un fenómeno mucho más reciente y propio de las mutaciones del capitalismo contemporáneo. De ahí que esa correcta distinción que la filosofía intercultural realiza entre globalidad y universalidad sea esencial para orientar adecuadamente la praxis política y teórica.

Lo peor que le puede suceder a un combatiente es que no sepa distinguir el enemigo y puede que lo tenga a su lado. Por eso sigue siendo válida la idea de Einstein de que no hay nada más práctico que una

buena teoría, así como la de Lenin cuando planteaba que sin teoría revolucionaria no puede haber efectiva actividad revolucionaria.

El humanismo práctico no siempre ha sido una constante en el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano, y el hecho de que en este caso pueda contar con un digno exponente en la filosofía intercultural enaltece a ambos.

CONCLUSIONES

El cultivo del pensamiento filosófico en América Latina, especialmente desde el siglo XX, ha ido alcanzando un extraordinario desarrollo, y en esa misma medida ha adquirido un mayor prestigio mundial. Esto se manifiesta en el mayor reconocimiento de numerosos filósofos, que son citados, traducidos e invitados a congresos internacionales, así como de prestigiosas universidades de diversos países, por lo que no hay duda de que la vida filosófica en esta región ha llegado a su mayoría de edad.

El valor de la producción de ideas filosóficas emergidas desde este ámbito no debe medirse por la creación de novedosas escuelas o corrientes, porque resulta muy difícil o prácticamente imposible que un pensador, aun cuando haya recibido su formación intelectual básica en su país de nacimiento, e incluso se haya mantenido en él durante toda su vida, no se haya nutrido de la cultura filosófica universal, que tiene sus raíces en múltiples latitudes desde la antigüedad hasta nuestros días.

Por otra parte, resulta contraproducente considerar que el objeto de análisis de un filósofo en cualquier parte del mundo se circunscriba de forma exclusiva a temas relacionados con su ámbito social y cultural. De la misma forma que no debe ignorarlo para elaborar sus reflexiones teóricas, tampoco debe limitarlas a esos particulares parámetros, pues de lo contrario estas pueden resultar de interés para otras disciplinas académicas, pero no para la filosofía.

Ahora bien, lo que sucede con el objeto del filosofar no necesariamente acontece con el sujeto, es decir, con el filósofo. Se supone que este debe aspirar ser un auténtico representante del kantiano ciudadano del mundo. Sin embargo, aun cuando logre elevados peldaños que lo acerquen a tal condición, siempre su perspectiva de análisis estará permeada por su cultura de procedencia. Esta situación no invalida el posible valor universal de sus ideas, e incluso las puede hacer más auténticas por su correspondencia con las exigencias epistemológicas y axiológicas que demandan su circunstancia y su época. Pero en la misma medida en que este tome conciencia de que sus reflexiones teóricas deben proyectarse más allá de estas últimas, estará contribuyendo al tesoro universal de la filosofía.

A partir de esas premisas de análisis se debe considerar a Raúl Fornet-Betancourt como un filósofo auténtico y situado, que es, a la vez, un digno continuador de la herencia filosófica latinoamericana y de la cultura filosófica universal.

De la misma forma que el humanismo ha tenido innumerables expresiones desde la antigüedad hasta nuestros días, unas más abstractas y otras más concretas, solo aquellas que implican un compromiso orgánico con diferentes sectores sociales marginados, así como con saberes y culturas subestimadas o discriminadas, deben ser consideradas expresiones de un humanismo práctico, como se pone de manifiesto en su propuesta de filosofía intercultural.

Las preocupaciones y dimensiones de sus reflexiones filosóficas son muy versátiles. El presente análisis se ha limitado a valorar algunas de ellas sobre la libertad y la justicia social, porque constituyen uno de los hilos significativos de su vasta urdimbre intelectual.

En su perspectiva sobre la condición humana, y en particular en relación con ambos conceptos, es notoria la huella de José Martí y Jean Paul Sartre. No debe extrañarnos esa afinidad con ambas personalidades cimeras del humanismo práctico, tan distantes del humanismo abstracto y tan comprometidas con las demandas de libertad y justicia social en sus respectivas épocas y circunstancias.

Pero seríamos unilaterales si se ignorasen otras corrientes de pensamiento, como la teología y la filosofía de la liberación, en particular las ideas de Ignacio Ellacuría y Enrique Dussel, que también han dejado una impronta en su ideario, del mismo modo que otros pensadores latinoamericanos y europeos, entre los cuales se destaca Marx.

Todos ellos, y algunos otros en diferente medida, le han aportado elementos para fundamentar sus análisis sobre las falencias de libertad y de justicia social. Tales fuentes le han posibilitado elaborar criterios propios reveladores de que sus causas radican en la inhumana sociedad capitalista por la mercantilización de todas las relaciones sociales, proceso acrecentado por el auge del neoliberalismo en tiempos actuales de globalización y las falaces propuestas de la sociedad de consumo.

Su labor teórica va acompañada de una meritoria actividad para impulsar, organizar y apoyar redes intelectuales, congresos[8], publicaciones[9], etc., no solo en la perspectiva de la filosofía intercultural. Una de sus recientes contribuciones en ese sentido ha sido la creación de la Biblioteca Virtual de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural EIFI,[10] que trata de rescatar los aportes, desde diferentes latitudes, al diálogo intercultural. Su incansable labor promotora de la filosofía intercultural ha logrado su cultivo por numerosos intelectuales europeos, africanos, asiáticos y americanos[11].

Sus incansables periplos académicos por universidades europeas y americanas constituyen una expresión inequívoca del prestigio intelectual que ha alcanzado, especialmente en el ámbito filosófico.

Dedicar toda la vida al cultivo de la filosofía y verla florecer constituye uno de los más grandes placeres para quien tiene plena conciencia de las posibilidades de esta sublime disciplina –que jamás abandona totalmente su germinal función maternal de las demás–, así como de sus limitaciones. Fornet-Betancourt puede sentirse satisfecho de la trascendencia de su labor intelectual, y quienes en distinta forma le hemos acompañado como compañeros de ruta, también la sentimos y admiramos, porque "honrar, honra" (Martí: 1975, p.135).

BIBLIOGRAFÍA

BEORLEGUI, C. (2014). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao, Universidad de Deusto.

COLECTIVO DE AUTORES: (2017). *Significación de la filosofía. Posibilidades y utopías... hacia una universidad intercultural,* Editorial Universidad Católica "Silva Henríquez", Santiago de Chile.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina.* Plaza y Valdés editores, México.

FORNET-BETANCOURT, R. (2003). "Einfürung". Fornet-Betancourt, Raúl. (Hrsg), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen.* IKO Verlag für interkulturelleKommunikation. Franffurt an Main-London.

FORNET-BETANCOURT, R. (2005). "Marxismo y filosofía", en: *Salas Astrain, R. Pensamiento crítico latinoamericano Vol. II.* Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago de Chile. pp. 617-654.

[8] El Congreso Internacional de Filosofía Intercultural ha desarrollado trece ediciones y ha convocado la decimocuarta para fines de mayo del 2022. Además, ha organizado numerosos eventos del Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur.
[9] Entre las múltiples publicaciones que ha promovido se destaca *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* y numerosos libros editados por el Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V y varias editoriales.
[10] https://www.eifi.one/
[11] Fornet-Betancourt, Raúl, (2015). "Vorwort". Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg) Zur Gechichte und Entwicklung der interkulturelle Philosophie. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen. p. 7.

FORNET-BETANCOURT, R. (2008). “Einfürung oder zur Frage: Wie ist das Wissen zu denken, das wir wissen sollten? Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg). *Begegnung der Wissenkulturen im Nord-Süd Dialog*. IKO Verlag für interkulturelleKommunikation. Franffurt an Main-London.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). “Introducción” Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg). *Die Bedeutung der Erde in den Kulturen. Zum Dialog der Kosmologien vor der okologischen Herausforderung.* Verlagshaus Mainz. Aache.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). “Tareas y propuestas de la filosofía intercultural”, *Concordia. Reihe Monographien*. Band 49 Verlag Mainz, Aachen, pp. 58-72.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). “La filosofía intercultural”, en: *Fornet-Betancourt, Raúl y Beorlegui, Carlos. Guia Comares de filosofía latinoamericana.* Editorial Comares S.L, Granada.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). *Justicia, Restitución, Convivencia Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina.* Wissenschaftsverlag Mainz Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2015). “Vorwort”. Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg) Zur Gechichte und Entwicklung der interkulturelle Philosophie. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mipat Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí Aguascalientes, San Luis Potosí.

FORNET-BETANCOURT, R. (2020). *Hacia una transformación intercultural de la filosofía Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización.* Ediciones digitales Aachen. Barcelona.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021). “La migración como condición del humano en el contexto de la globalización”, en: Colectivo de autores. *Migración e interculturalidad Desafíos teológicos y filosóficos*. Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Ediciones digitales Aachen, Barcelona. pp. 245-258.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021). *Ensayos y entrevistas*. Edición digital Aachen, Barcelona.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano Momentos de una relación difícil*. Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Ediciones digitales Aachen, Barcelona.

GUADARRAMA, P. (2006). “Humanismo y marxismo”, *Marx Vive*, 4, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 209-226

GUADARRAMA, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista.* Editorial Capiro. Santa Clara. https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Jose-Mart%C3%AD.pdf

GUADARRAMA, P. (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdf

LAERCIO, D. (1990). *Vida de los filósofos más ilustres*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

MARCUSE, H. (1984). *Razón y revolución.* Alianza Editorial, Madrid.

MARTÍ, J. (1975). *Obras completas*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

MARX, C. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana.* Ediciones Grijalbo. Barcelona.

SALAS, R. (2008). "El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural", en: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierun und der Anerkennung.* Verlagsgruppe Mainz. Aachen. pp. 293.

SARTRE, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica.* Ediciones Lozada, Buenos Aires.

VALLESCAR, D. (2009). "Raúl Fornet-Betancourt" Dussel, E. Mendieta, E. y BOHÓRQUEZ, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. Siglo XXI Editores, México.

VAZ FERREIRA, C. (1957). *Conocimiento y acción*. Impresora Uruguaya.

BIODATA

Pablo GUADARRAMA: Doctor en Filosofía, Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación, Perú. Miembro del Grupo de Investigación Aldo Moro de la Universidad Católica de Colombia. Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico latinoamericano y metodología de la investigación científica. Libros más recientes: *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder; Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor; Filosofia e filosofia sin mas. Filosofia, cultura e politica in Ispanoamerica; Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano.* https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091124
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La religión como posible "gramática de paz". Reflexiones alrededor del diálogo interreligioso en el pensamiento de Raúl Fornet Betancourt

Religion as a "grammar of peace". Reflections around interculturality and religion in the thought of Raúl Fornet Betancourt

Stefano SANTASILIA
http://www.orcid.org/0000-0001-7482-8917
stefano.santasilia@uaslp.mx
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091124

RESUMEN

La problemática del diálogo interreligioso encuentra un lugar específico en la reflexión del filósofo Raúl Fornet Betancourt. La misma posibilidad del diálogo intercultural involucra la necesidad de una reflexión a propósito de aquella experiencia que sumamente encarna la constelación de valores que se encuentra a la base de una cultura, es decir la experiencia religiosa. Por esta razón, a partir de los lineamientos para un posible diálogo entre las diferentes posiciones religiosas, indicados por el pensador cubano en su profunda reflexión dedicada a la filosofía intercultural, se intentará dejar salir a la luz los posibles cortocircuitos y los horizontes todavía a desentrañar para el desarrollo de una posible "gramática de la paz".

Palabras clave: interculturalidad; religión; diálogo; filosofía; paz.

ABSTRACT

The problem of interreligious dialogue finds a specific place in the reflection of the philosopher Raúl Fornet Betancourt. The same possibility of intercultural dialogue involves the need for a reflection on that experience that most embodies the constellation of values that is at the base of a culture, that is, the religious experience. For this reason, based on the guidelines for a possible dialogue between the different religious positions, indicated by the Cuban thinker in his deep reflection dedicated to intercultural philosophy, an attempt will be made to bring to light the possible short circuits and the horizons still to be unrevealed for the development of a possible "grammar of peace".

Keywords: interculturality: religion, dialogue; philosophy; peace.

Recibido: 28-04-2022 ● Aceptado: 10-08-2022



INTRODUCCIÓN

La cuestión del diálogo interreligioso se presenta, desde siempre, como un esfuerzo continuo de lograr "reducir" posiciones aparentemente antitéticas a una mirada común. La convicción – generalmente demasiado superficial – de que baste contar con una "común" dimensión de trascendencia para poder encontrar el punto de acuerdo fundamental entre dos o más tradiciones religiosas, resulta producir casi siempre resultados insuficientes. La misma dimensión de trascendencia – que por la mayoría de las veces queda indicada como mínimo común denominador de las diversas tradiciones – no logra proporcionar una auto-presentación tan detallada gracias a la cual sea posible reconducir las diferentes formas a una voz compartida. Al contrario, es precisamente su peculiar "vaguedad" la que permite de considerar religión experiencias de valores bastante diferentes y sus relativas aplicaciones prácticas. Sin embargo, se trata se una "vaguedad" que marca todos estos tipos de experiencias que se presentan como vinculadas con lo divino. Tal condición implica una posibilidad que, a pesar de no poderse constituir como "solución" – en la manera en que todos podemos pensar en una solución, o sea también como "aniquilación" del problema – abre a la modalidad de camino, mostrando el esfuerzo de comunicación entre las religiones como algo que no puede quedar establecido a partir de un previo acuerdo sino necesita de un intercambio a la vez experiencial y conceptual. Lo que implica una atención específica hacia el tipo de experiencia que se manifiesta en lo que reconocemos como creencia y práctica religiosas.

Claramente, esta atención no puede reducirse a una simple descripción de la dinámica característica de un tipo específico de tradición, ni a una rápida comparación entre formas diferentes: de hecho, en el primer caso más que una reflexión relativa a la experiencia religiosa se tendrá una descripción del conjugarse de prácticas y creencias relativas a un determinado tipo de tradición; en el segundo caso, el único resultado será el de evidenciar puntos en común o diferencias fundamentales. En ambas situaciones no se logrará llegar a una mínima definición de la experiencia que se quiere tomar en consideración. Lo que lleva a comprender que la posible fundamentación del diálogo interreligioso – basado en una aproximativamente correcta definición de la experiencia religiosa – tiene que constituirse a partir de una reflexión filosófico, es decir esencial, sobre el fenómeno religioso. Tal afirmación requiere, inmediatamente, una puntualización: no se trata de afirmar el predominio de la reflexión filosófica por encima de la experiencia religiosa sino de dejar operar un tipo de reflexión que, por su misma naturaleza, está enfocado en "lo fundamental", y de dejarlo precisamente operar con respecto a un tipo de experiencia que ya en sí se constituye como "fundamental"[1].

De tal manera, será posible dejar salir a la luz no solo todo lo que caracteriza el "núcleo duro" de la experiencia religioso, sino también como este núcleo se constituye a partir de algunos elementos estructurales – tales porque presentes en toda experiencia religiosa, prescindiendo de las diferentes formas en las cuales puede encarnarse. La reflexión enfocada en estos elementos es precisamente la que puede proporcionar la modalidad de diálogo entre diferentes tradiciones. Y no puede ser que una reflexión de corte filosófico, considerando que el papel de la filosofía, y en este caso de la filosofía de la religión, es precisamente el de aclarar la posibilidad de una comprensión del fenómeno religioso que no sea excluyente. Como recuerda Manuel Fraijó

> No estaría mal recordar aquel pasaje de Jenófanes en el que adviene que, incluso cuando se ve la verdad, este saber no da nunca a quien lo posee completa certeza de su validez; sobre las más altas cuestiones tiene siempre que estar esparcida la duda. Algo de esto pretende la filosofía de la religión. Su misión es la de atemperar esas certezas religiosas que lanzaron, desde siempre, a los humanos a peligrosas aventuras. La religión es un producto de gran circulación; la filosofía solo conoce reinos

---

[1] Se quiere leer en este sentido la interpretación que ofrece Jean Grondin en su reflexión sobre la filosofía de la religión, en particular con respecto a la intuición que reflexión filosófica y experiencia religión comparten una misma raíz y se constituyen ambas a partir de la pregunta relativa a la búsqueda del sentido de la vida (Grondin: 2010).

> pequeños. Esto hace que su tarea sea casi imposible. Pero se trata de un imposible necesario. La filosofía de la religión tiene poco pasado, pero – esperemos – mucho futuro (Fraijó: 1994, p. 42).

A pesar de los años pasados desde la publicación de estas afirmaciones – y, por lo tanto, de la nueva condición de la disciplina que ya no "tiene poco pasado" – es cierto que la tarea de la filosofía con respecto a las posiciones de las religiones sigue manteniéndose la de un "imposible necesario". Una afirmación aparentemente contradictoria que puede encontrar una aclaración si la acercamos a una definición que Raúl Fornet Betancourt propone con respecto la praxis intercultural: precisamente la idea del "renombrar los nombres propios". Como declara el filósofo cubano,

> Pues la filosofía intercultural entiende la afirmación de la contextualidad más bien en el sentido de una recuperación de la significación de los *parajes* del mundo como condición indispensable y punto de apoyo para trazar una nueva *topografía del mundo* que sustituya los nombres impuestos, así como las coordenadas según las cuales se determina el lugar de las regiones del mundo en el *mapamundi* imperial, por los nombres originarios y las referencias contextuales propias de los lugares. Dicho con otras palabras, para la filosofía intercultural, la afirmación de la contextualidad es la condición que posibilita un mapa del mundo en el que los lugares del mundo aparecen también como *centros de documentación* de mundo, esto es, como lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo (Fornet Betancourt: 2009, pp. 106-107).

De la misma forma, las posiciones religiosas – es decir confesionales – representan "realizaciones de mundo" (siendo cada religión el intento narrativo de dar razón/sentido de la realidad) a partir de una única experiencia religiosa que constituye la estructura básica de cada posible contextualización (o sea codificación de carácter institucional). Lo "imposible necesario" del cual habla Fraijó asume, entonces, claridad en el momento en que se puede empezar a considerar cada perspectiva con relación a su contexto y distinguir sus elementos en "estructurales" y "derivados". De esta manera, lo necesario corresponderá con lo estructural y lo que se da como imposible, en cambio, indicará la pluralidad de las formas en que se ha desarrollado – y se puede todavía desarrollar – la experiencia que da lugar sucesivamente al constituirse de una religión institucional. Lo afirmado hasta ahora confirma, así, la necesidad de una fundamentación filosófica del diálogo interreligioso que no puede constituirse como el resultado de un mero "acto de buena voluntad" sino tiene que poderse enraizar en una base común constituida precisamente por una experiencia común.

Por esta razón, la siguiente reflexión se articulará según tres momentos fundamentales: la definición de religión; a partir de esta, la misma posibilidad del diálogo interreligioso y, en fin, la propuesta embrionaria de una lectura de la experiencia religiosa en forma de "gramática de la paz". Con respecto al primer momento, se utilizará como referencia la reflexión de Sergio Sorrentino – filósofo de la religión italiano – para alumbrar la dinámica fundamental de la experiencia religiosa (sin dejar, donde necesario, de cruzar su reflexión con las de otros autores, con el fin de alcanzar una mejor aclaración). A través de un preciso análisis será posible llegar a individuar una definición que puede "funcionar" con respecto a cualquier tipo de religión instituida, obteniendo así una referencia básica fundamental. En el segundo momento, se tratará de mostrar como la definición de religión subyace a la reflexión de Raúl Fornet Betancourt dedicada a la vinculación entre interculturalidad y religión, tratando de subrayar las articulaciones fundamentales para la realización de un auténtico diálogo interreligioso. El último momento constituirá el resultado de los primeros dos, es decir la etapa final en la cual se tratará de proponer el comienzo de un camino de investigación dedicado a la individuación, dentro de la experiencia religiosa, de una "gramática de la paz", es decir de una dinámica estructural orientada a la construcción de relaciones pacíficas. De tal manera se intentará dejar salir a la luz como la misma "experiencia de excedencia" que constituye el corazón de la experiencia religiosa remita a la constitución de un posible diálogo.

DESARROLLO

¿QUÉ ES LA RELIGIÓN?

En su reflexión alrededor de la posibilidad del diálogo interreligioso, Sergio Sorrentino da comienzo a la argumentación afirmando la necesidad de una aclaración relativa a la “naturaleza de la religión”. De hecho, la falta de una operación de este tipo produciría el peligro de caer en lo que él mismo define como cuádruple falacia:

> La *primera* es la que culpa a la religión – y a sus sedimentaciones en el marco de un grupo humano, o de la misma historia humana – de ser el origen de muchos males, es decir de profundas heridas infligidas a la humana existencia. […] Se trata de la falacia que lleva a concluir, juntos con Lucrecio, sin un necesario y apropiado discernimiento, “tantum potuit religio suadere malorum” (*De rerum Natura*). […] La *segunda falacia* – también generada por una ilusión óptica de la mente, cuando le falta una guía para realizar un discernimiento eficaz – considera la religión, y precisamente la de propia pertenencia, como la panacea de todos los males que afligen la sociedad humana. En tal caso, se produce casi automáticamente un atrincheramiento dentro del universo simbólico de la religión de pertenencia, reconducida hacia códigos considerados fundamentales y más que a la vivencia que constituye el fundamento de los mismos códigos de la significación a través de la cual se expresa una comunidad creyente. Desde esta perspectiva falaz se generan tanto la posición conflictiva con respecto de los otros universos simbólicos de carácter religioso, cuanto el mismo fundamentalismo religioso (Sorrentino: 2009, pp. 184-185).

De hecho, antes que manifestarse como conflicto con respecto de las otras posiciones religiosas, el fundamentalismo representa una distorsión y malinterpretación de los propios códigos fundamentales. Razón por la cual el auténtico antídoto para este tipo de perspectiva puede originarse eficazmente solo desde el mismo corazón de una tradición religiosa, lo que implica el deber – por cada comunidad religiosa – de vigilar sobre la posible manifestación de este tipo de distorsión, y de “sanar” precisamente los intentos degenerativos producidos por las “malas” modalidades interpretativas. Pero esto es posible solo si toman en consideración también las otras dos falacias:

> La *tercera falacia* es la que considera la religión como uno de los tantos elementos – entre los otros – del *ethos* humano. Y desde esta perspectiva nunca queda claro hasta que punto, y sobre todo si, una vivencia religiosa – y la comunidad dentro de la cual se instituye – produce las estructuras del *ethos*, de las costumbres, que organiza y articula la vida de un grupo humano o de una sociedad. En tal caso, el aporte ético de una religión a la civilización quedaría o subestimado o sobrevalorado. […] La *cuarta falacia* es la que considera la religión sustancialmente como una forma de alienación de lo humano y, consecuentemente, la juzga incompatible con una condición humana madura. […] Lo que fatalmente induce a considera la alienación que efectivamente se produce dentro de las sociedades y grupos humanos en su desarrollo histórico como el efecto de la religión – mientras un correcto ejercicio de la sospecha permitiría de comprender que, en realidad, la alienación humana presenta múltiples ascendentes que hay que estudiar de manera específica (Sorrentino: 2009, pp. 185-186)

Cuatro falacias que, a lo largo de la historia, han constituido la base de los ataques más profundos y violentos hacia la experiencia religiosa, la cual – en cambio – presenta una complejidad que no puede ser dejada de lado, y que impone una comprensión adecuada capaz de alumbrar la profundidad de la vivencia religiosa – que constituye la misma base de la comunidad religiosa. Esta operación de esclarecimiento no puede alcanzar un resultado satisfactorio si no se elabora una definición capaz de dejar salir a la luz lo que el filósofo define como el núcleo generativo de la experiencia religiosa, y de su sedimentación en la comunidad. En este sentido, la definición oferta es la siguiente:

> Ahora, dentro de esta perspectiva que, como se ha visto, es extremadamente problemática, la religión es esencialmente una *experiencia de lo divino presente dentro del humano existir*. Esta experiencia está fundada *en el acoger una oferta de sentido proveniente de la misma dimensión de lo divino*. Tal acoger acontece *en plena libertad*, y por esto constituye una condición no negociable de la apropiación, por parte del creyente, de aquella oferta de sentido. Por otro lado, la oferta de sentido significada en el marco de la experiencia religiosa se da en las múltiples – y simbólicamente densas – formas determinadas por el contexto de acogida. Y lo que caracteriza y especifica la experiencia religiosa es el hecho de que *aquella oferta de sentido* (que califica al referente de proveniencia) *determina y estructura la totalidad del humano existir*, *e involucra – es decir empeña – la totalidad del sujeto creyente* (que es el referente de destino). (Sorrentino: 2009, pp. 187-188)[2].

Lo que desde el primer momento permite determinar una definición de este tipo, es que no se puede realizar una auténtica experiencia religiosa si no se encuentran presentes todos los elementos estructurales indicados, a saber: los dos referentes (de proveniencia – lo divino – y de destino – lo humano), la oferta de sentido que se propone para que sea acogida, y la necesaria condición de libertad – considerando que la misma oferta de sentido se dirige hacia una libertad y la necesita para volverse efectiva). Solo no hay que olvidarse de que esta experiencia, cuya estructura no se modifica a pesar de los diferentes contenidos, se manifiesta siempre a partir de un contexto: por esto, se presenta estratificada mediante símbolos, representaciones, prácticas etc. Sin embargo, la unidad de su estructura no se modifica y presenta también unos rasgos inmodificables: la "absolutez axiológica", la "universalidad teleológica" y la "ultimidad soteriológico-salvífica".

A través de esta clasificación, Sorrentino trata de elaborar una interesante interpretación de la pretensión de absolutez de cada posible posición religiosa que mueve el eje de su fundamentación de la perspectiva de verdad general a la de verdad axiológica. Según el pensador

> En realidad la absolutez que caracteriza la experiencia religiosa es de corte *axiológico*. Esto significa que inviste el sujeto mediante una opción máximamente preferencial. Este, a su vez, vive una experiencia religiosa diferentemente estructurada, que pero se califica como axiológicamente absoluta, porque comporta una opción máximamente preferencial (Sorrentino: 2009, p. 189).

Es decir que si se considera con atención la absolutez que está en juego dentro de la experiencia religiosa, emerge el hecho de que su validez está vinculada con el acto de libre adhesión del creyente. Y, por esta razón, resulta ser no transferible: no es posible "trasladar" este tipo de experiencia de un sujeto creyente – miembro de una precisa comunidad – a otro sujeto creyente diferentemente desarrollado – es decir titular de una adhesión estructuralmente igual pero generada a partir de otro contexto (que, de hecho, produce otra forma de comunidad). Si, como trata de subrayar el pensador, la absolutez se actualiza solo mediante una libre adhesión del sujeto creyente, entonces no es posible descontextualizarla pretendiendo que una absolutez tenga que valer también para las adhesiones de sujetos que pertenecen a otros contextos. Ninguna religión, entonces, puede renunciar a su pretensión de absolutez, pero todas pueden comprender como esta absolutez surge de la respuesta individual del sujeto creyente y, por lo tanto, se vincula con una oferta de sentido, acogida en plena libertad, mediante códigos que remiten a un preciso contexto.

Se trata de una absolutez que no corresponde a un "reconocimiento", sino se activa a partir de la adhesión: por esta razón no puede ser impuesta a los sujetos que no expresan una determinada adhesión (lo que implica que no puede ser extendida a los que no se declaran creyentes, y menos a los creyentes cuya orientación se origina a partir de otro contexto de adhesión, es decir otra religión).

---

[2] Con referencia a tal definición cfr. también las reflexiones desarrollada por Sorrentino en sus trabajos dedicados a la lectura trascendental del fenómeno religioso (Sorrentino: 2004) y la problemática de la revelación (Sorrentino: 2003).

> Al contrario, tiene que ser reconocida de manera recíproca y paritaria precisamente en el punto en que dos universos religiosos entran en relación, en la medida en que se confrontan efectivamente dos (o más) diversas *vivencias creyentes* – y no sus sedimentaciones sociales (comunitarias) y/o culturales, nunca elevables – excepto de forma indebida, y mediante una distorsión más o menos evidente y consciente del originario núcleo de la vivencia religiosa – al nivel de absolutez (Sorrentino: 2009, p. 190).

Y lo mismo ocurre con respecto a los otros dos rasgos: la "universalidad teleológica" y la "ultimidad soteriológico-salvífica". La universalidad tiene un valor fundamentalmente teleológico, es decir que es simbólica: la oferta de sentido, que a través de la adhesión hace efectiva la experiencia religiosa – que desde el individuo llega a determinar la constitución de la comunidad – no limita su acción al mero individuo protagonista de la adhesión, y tampoco a la sola comunidad. Más bien se constituye como una posibilidad para lo humano en general:

> Lo que significa que el individuo, y la comunidad marcada por la especificación y limitación histórico-cultural (principio de individuación), se configura como […] un *universal concreto* en el cual se incardina aquel *sentido oferto*. Y, por esto, en el caso de la religión está en juego un universal que se distingue claramente de lo universal epistémico – o cognitivo – y del universal ético. De hecho, el primero resulta vinculado con una operación noética, a sus condiciones, y es estructuralmente *falsificable*. El segundo, el universal ético, posee una diferente naturaleza y diversa medida, porque expresa la axiológica falta de condicionamiento de la actuación ética. […] En cambio, el universal implicado en la religión presenta naturaleza *teleológica*, en cuanto expresa intencionalidad escatológica contenida en el sentido oferto, y constitutivo de la experiencia religiosa (Sorrentino: 2009, pp. 190-191).

Esta intencionalidad escatológica, que constituye la profunda naturaleza de este universal, revela su modalidad anticipativa mediante la cual se prefigura – simbólicamente – el destino de toda la sociedad humana. Por lo tanto, no se trata de un universal "excluyente" sino, al revés, de una mirada de recomposición de la diferencia, donde "recomposición" no implica alguna aniquilación en lo homogéneo. Más bien, se trata de una narración en la cual la unidad se presenta como el trasfondo que permite la diferencia, la cual es alteridad que no separa sino invoca la relación no en forma de complementariedad sino de diálogo hasta el final[3]. Pero, si el sentido oferto se mantiene dentro de este tipo de universalidad, entonces quiere mostrarse como "salvífico" y "último": quiere marcar todo lo necesario para el desarrollo de lo humano y, a la vez, orientarlo hacia un continuo trascenderse que se encarna en la modificación de la condición presente. Lo que significa que también en el caso de la "ultimidad soteriológico-salvífica" no se puede establecer alguna forma de subordinación entre las diferentes religiones. Sin embargo, precisamente a causa del elemento contextual – e individual – no se puede evitar que tal estructura de la experiencia religiosa produzca diferentes imaginarios simbólicos y, consecuentemente, relativos códigos de comunicación.

Pero, para Sorrentino, esto no constituye obligatoriamente un problema

> Por otro lado, la distancia que se establece entre las culturas no constituye, en sí misma, un obstáculo para una *comunicabilidad* sustancial, ni con respecto al nivel ético (prácticas y comportamientos), ni con respecto al nivel de la gramática (es decir de la comunicación). Cuando, en cambio, aparece como obstáculo, es síntoma de que en el mismo cuerpo de una cultura ha ocurrido una nefasta sustitución de la vivencia […] con los códigos y los símbolos que de aquella

---

[3] Punto problemático con respecto al cual el mismo Sorrentino reconoce una "impenetrabilidad" que provoca tanto la teología cuanto la filosofía. En este sentido, resulta interesante leer, en forma de comparación, la cuestión de Babel no como división y pérdida de la unidad sino como diferenciación precisamente en la unidad (Steiner: 2014).

> vivencia reciben su fuerza expresiva y comunicativa, es decir su capacidad de significación (Sorrentino: 2009, p. 193).

Pues, entonces, se trata de comprender de que manera es posible evitar esta sustitución y, así, dejar activas las condiciones del posible diálogo interreligioso. En referencia a este punto, se considera valiosa la reflexión elaborada por Fornet Betancourt alrededor de la relación entre interculturalidad y religión.

INTERCULTURALIDAD Y RELIGIÓN

Según el pensador cubano, que mueve su reflexión a partir de la actual "crisis de la religión",

> Si, como se ha repetido tantas veces y en tantas épocas diferentes, la religión tiene que ver con *ultimidades* que mueven incondicionalmente a peregrinar hacia el sentido; si como subraya Jean-Jacques Rousseau, no hay lazo social entre los seres humano más fuerte que la religión de los corazones puros y libres; o si […], como juzgara José Martí, la religión es ese *sentimiento-anhelo* de crecimiento espiritual que es necesario a los pueblos para no morir, puede entonces suponerse que indagar por la crisis de la religión significa al mismo tiempo preguntar por una crisis en la que estamos y somos (Fornet Betancourt: 2007, pp. 53-54).

Lo que significa que la crisis de la religión, determinada por un "entrar en crisis" de la misma consideración de aquel sentimiento – es decir, oferta de sentido – proporcionado por la misma experiencia religiosa, no toca simplemente el sujeto creyente en su individualidad sino afecta a la misma auto-comprensión del ser humano. Se trata, de hecho, de un proceso que envuelve y co(i)mplica, y esto debido a su capacidad de afectar

> las condiciones de posibilidad de la constelación histórica que nos sirve para obtener referencias fundamentales de sentido de cara a nuestras maneras de estar en el mundo y de proyectar lo que queremos ser. Crisis de la religión seria de este modo también crisis de antropología, crisis de cosmología y, con ello, crisis de civilización en general. Lo que quiere decir que nuestra pregunta misma por la crisis de la religión pertenece a la crisis misma, que preguntamos desde una situación de crisis en la que sentimos precisamente que la relación de nuestro tiempo con la religión está en crisis porque toda su manera de comprenderse y proyectarse está en crisis (Fornet Betancourt: 2007, p. 54).

Así que, para el filósofo, no se trata de una mera cuestión de opción confesional – y esto a pesar de que, como el mismo título de su escrito declara, su atención resulta ser enfocada precisamente al cristianismo. Más bien se está hablando de como la crisis que afecta la dimensión religiosa se constituya como crisis general del sentido de lo humano; algo que, a la luz del desarrollo de la reflexión de Sorrentino, es posible ahora leer en clave de substitución de la vivencia con el código por ella misma producida. Y, de hecho, frente a la pregunta que busca la modalidad de correcta salida de la crisis, el mismo Fornet Betancourt indica que no se trata tanto de asumir el camino de una profundización de los conceptos cuanto de emprender dialógico, alumbrando la necesidad de una perspectiva que no caiga en la simplificación del mero "tomar acuerdos" sino se atreva a dejar salir a la luz la mera constitución relacional de la experiencia religiosa.

Pero, justamente, no es posible dar lugar a una atención de este tipo si no se considera de manera atenta la forma de la sociedad en la cual se está desarrollando esta crisis, la cual corresponde probablemente a esta misma forma – es decir depende de esta y de la conflictividad que la caracteriza. La asunción de tal consideración es la que lleva el filósofo a considera como

> Plantear esta pregunta por la conflictividad socio-cultural en la génesis de lo que llamamos sociedad de conocimiento, acompañándola naturalmente con la cuestión por la violencia que genera su expansión asó como por las nuevas formas de "barbarie" que conlleva, nos luce que puede ser

> pertinente para intentar una aproximación más amplia y radical a la cuestión de la crisis de la religión en las sociedades europeas actuales. Pues su planteamiento abre ya de por sí una perspectiva que nos permite considerar una variante que es de relevancia para conocer mejor la crisis y las posibilidades de transformación de la religión en sociedades semejantes (Fornet Betancourt: 2007, p. 59).

Lo que nos muestra como – a pesar de la referencia directa al contexto europeo – el interés del pensador resulta evidentemente dirigido hacia la dinámica constitutiva de la experiencia religiosa – y, de hecho, parece posible hasta atreverse a decir que el subrayar la conflictividad como rasgo fundamental de la sociedad remite al intento de marcar precisamente la incompatibilidad estructural de la orientación social con la misma estructura dialógica de la experiencia[4]. Hay una posibilidad por la cual la sociedad marcada por el conflicto pueda ser re-orientada de manera que la *reductio ad unum* operada por la mirada utilitaria se convierta en un espacio de interacción y de "continua aclaración": un auténtico proceso de comprensión y modelación del cual, como afirma el filósofo, se alimenta aquel conocimiento che permite la codificación de la experiencia religiosa – confirmando una vez más el carácter de universal concreto de su núcleo constitutivo. El universal consistiría precisamente en el proceso al cual ningún ser humano – en cuanto ser comunitario – puede sustraerse, y la dimensión concreta quedaría determinada por la inevitable traducción del proceso en prácticas interpretativas y rituales.

Y es precisamente siguiendo esta perspectiva que el mismo Fornet Betancourt vuelve al punto fundamental, ya encontrado en el mismo comienzo de la reflexión de Sorrentino: la necesidad de una definición – nunca capaz de agotar pero si de indicar la tensión interna – de la experiencia religiosa.

> Esta pregunta nos parece tanto más pertinente cuanto que la diversidad de la religión, independientemente de sus definiciones, se manifiesta al menos por una doble vertiente, a saber, por la patente diversidad de las religiones entre sí como por la no menos patente diversidad entre las tradiciones que una misma religión puede generar en su interior. Parece, pues, que religión es religiones y religiones son siempre cada una un foco de pluralidad de tradiciones, como supo ver y defender ya Friedrich Schleiermacher al criticar como anticristiano el afán de uniformidad y proponer el correctivo de una "religión" de religiones (Fornet Betancourt: 2007, p. 61)[5].

Y a la luz de tal afirmación, buscar una respuesta que no deje de tomar en cuenta tres aspectos fundamentales puestos en luz precisamente por la crisis: la forma auténtica de la religión es la de la "agonía" en sentido unamuniano[6]; la necesidad – para poder conservar su autenticidad – para la religión de mantenerse en una relación reflexiva consigo misma (lo que correspondería al vigilar continuamente con respecto a la nefasta sustitución de la vivencia con los códigos que a partir de ella se originan) y que la situación de crisis permite precisamente interrogarse sobre la estructura fundamental de la religión – interrogación que, a la luz del desarrollo del imaginario colectivo actual, parece ser la única forma de mantenerse en aquella forma de tensión que la experiencia de lo divino tiene que ser para no reducirse en mero adorno cultural. Ahora, y es este el punto más interesante, Fornet Betancourt opera un "traslado del problema" asumiendo una posición que, no sin atrevimiento, podría ser indicada como "más radical"[7]: para

---

[4] Con relación al tema de la concepción dialógica como estructural de la existencia humana dentro del pensamiento de Fornet Betancourt, senos permita hacer referencia a las reflexiones de Santasilia relativas a la eazón intercultural (Santasilia: 2018) y al interesante trabajo de Villanueva dedicado a la fenomenología de la interculturalidad (Villanueva: 2021).

[5] Honestidad impone, en este punto, de aclarar que el también Sorrentino, cuya reflexión ha sido asumida como referencia en el primer momento de esta breve reflexión, asume Schleiermacher como referente fundamental con respecto a la pregunta relativa a la esencia de la religión (Sorrentino: 2004).

[6] Con respecto a este tema se nos permita, entre los tantos, hacer referencia – en forma de introducción – a los estudios de Santasillia con relación al "sentir religioso" en Miguel de Unamuno (Santasilia: 2005); de Abella Maeso alrededor del posible aporte del pensamiento unamuniano a la filosofía de la religión (Abella Maeso: 1996); de Posada Gómez dedicado a la antropología religiosa de Unamuno (Posada Gómez: 2013); y de Maroco Santos alrededor la fe del pensador español (Maroco Santos: 2018)

[7] Y por esta razón necesita "desconectar" su reflexión del mero campo de las "ciencias de la religión" (entre las cuales incluye también la

poder tratar del diálogo interreligioso, es decir asumir la posibilidad estructural de este diálogo a partir de la naturaleza misma de la experiencia religiosa, es necesario "desplazarse" hacia la estructural condición dialógica de la misma filosofía, es decir hacia una perspectiva de filosofía intercultural.

> Porque desde nuestra perspectiva […] el verdadero problema radica en que con una opción semejante seguiríamos justamente moviéndonos dentro de los parámetros de la ideología del eurocentrismo, es decir, cultivando todavía el hábito colonial de analizar e interpretar lo que sucede en el mundo a partir de Europa y con los elementos que proporciona su ciencia. Con este hábito queremos romper aquí. Lo que conlleva para la *visión filosófica* que se nos ha pedido de la crisis actual de la religión dos implicaciones. Primero, que optamos por no empequeñecer lo filosófico a la medida de su concepto en la cultura filosófica dominante europea, es decir, que debilitamos en consecuencia el paradigma europeo de filosofía para abrir la filosofía a otras posibilidades teóricas y prácticas (Fornet Betancourt: 2007, p. 67).

Lo que implica que cualquier tipo de reflexión filosófica sobre la religión que quiera orientarse a la naturaleza del mismo fenómeno tendrá que implicar una universalidad – contextual, es decir un universal concreto – que lejos de aniquilar el contexto lo valoriza impidiendo el desarrollarse de un posible "centrismo". De hecho, este universal concreto es el objetivo de la misma transformación intercultural de la filosofía (Fornet Betancourt: 2001, pp. 371-382), y por esta razón considera la relación con la experiencia religiosa como algo "orgánico" (como subraya el mismo pensador) que resulta de la complejidad de su misma reflexión (Fornet Betancourt: 2007, p. 70). Así que, desde este punto de vista, la reflexión filosófica dedicada a la religión se configura ya desde el comienzo en la forma de discurso interreligioso que da cuenta de la pluralidad de religiones (es decir de la pluralidad de libres adhesiones – individuales y comunitarias – con respecto de la excedente oferta de sentido). Sin embargo, hay que tomar en cuenta una anotación profundamente interesante que remite a la misma posibilidad de pensar en la naturaleza de la experiencia religiosa desde la perspectiva intercultural:

> Desde la perspectiva pluralística de la interculturalidad la pregunta por la naturaleza de la nueva religión en el nuevo tipo de sociedad se perfila como una pregunta típicamente moderna, y por lo tanto regional, no universal. Ya señalábamos que nuestra sospecha de monoculturalidad supone la dependencia de la pregunta o, mejor dicho, de la forma de preguntarla del horizonte de percepción de la modernidad europea y ahora debemos recordar que la calificamos de moderna para expresar esa dependencia cultural así como para precisar, de cara al punto que es de interés en este contexto, que ello implica moverse dentro de la idea moderna del progreso, esto es, de que todo es historia y de que en la historia todo es evolución lineal, progresiva. Sobre el trasfondo de esta idea se comprende así que formule la pregunta por el futuro de la religión en el sentido de una supuesta religión *nueva* cuya naturaleza tendría que corresponder, por la lógica inherente a la idea occidental moderna de progreso, al estadio de desarrollo social y humano alcanzado en ese "nuevo tipo de sociedad" que, sin decirlo, se supone que es el de las sociedades de conocimiento (Fornet Betancourt: 2007, pp. 101-102).

---

fenomenología de la religión – entendida como una mera descripción sistemática de la modalidad de manifestación del fenómeno religioso). En realidad, con respecto a la colocación de la fenomenología de la religión en el marco de las ciencias de la religión, es necesario precisar que tal elección metodológica no puede tocar todas elaboraciones que, en algunos casos de manera confundida, quedan subsumidas bajo esta etiqueta. Como claramente muestra Juan Martín Velasco, con el lema "fenomenología de la religión" se hace todavía referencia a reflexiones de carácter bastante distinto, como las de autores pertenecientes a la corriente fenomenológica que origina desde las reflexiones de Husserl – por ejemplo, las Adolf Reinach y Edith Stein – y de autores que hasta declaran el carácter no filosófico de sus propias investigaciones – como, en algunos casos el mismo Van der Leuuw (Martín Velasco: 1994 y Martín Velasco: 2017). Fornet Betancourt está haciendo referencia específicamente a aquella fenomenología que se auto-coloca en el marco de las ciencias de la religión en cuanto desinteresada en un estudio de carácter fundacional del fenómeno religioso (sin embargo, entre los ejemplos aparece también la referencia al trabajo de Henry Dumery que, en realidad, como subraya José Gómez Caffarena no parece poder pertenecer a este tipo de "fenomenología") (Caffarena: 1990).

Sin duda se hace necesario aclarar que la pregunta que el filósofo indica como "voz de la monoculturalidad" no corresponde a la interrogación relativa a la naturaleza de la experiencia religiosa, sino más bien correspondería a la tercera falacia, por la cual la religión – en cuanto mero elemento del *ethos* – pierde su vinculación con la excedencia mediante un necesario proceso de "adecuación". La auténtica pregunta relativa a la naturaleza de la experiencia religiosa desplaza el "¿qué es?" de una perspectiva esencialista para constituirlo como asunción de una dinámica abierta dentro de la cual la misma pregunta no encuentra nunca una respuesta contextual capaz de agotarla, sino se presenta siempre – y solo – como indicación de una estructura "provocativa" (de hecho, la misma oferta de sentido se presenta como continua provocación de una libre adhesión que, por su misma libertad, puede decidir de no realizarse).

La provocación encarnada por la naturaleza de esta experiencia es precisamente la que impide la homogeneización y hace que las religiones, en su constitutiva pluralidad, representen el primer baluarte en contra de la idea de hegemonización de la sociedad (excepto cuando, siempre a causa de la tercera falacia, la religión se transforma en elemento funcional a la orientación hegemónica)[8]. Y, por esto, la perspectiva intercultural puede "relativizar" la pregunta por una religión "adecuada" a la moderna sociedad, marcando y reconociendo que el aporte de la experiencia religiosa no depende de una orientación social específica sino conlleva, en sí misma, una constelación de valores que provocan la sociedad a un continuo cambiamiento en el nombre de la relación entre sus miembros:

> Pero la interculturalidad requiere, por su espíritu liberador, que la experiencia dialógica del relacionar caminos sea a la vez una experiencia de contraste y de interpelación recíproca en la que limitándonos a señalar el aspecto ahora relevante, las religiones *revisan* sus tradiciones buscando discernir si y cómo son caminos de liberación que peregrinan hacia la utopía de un mundo pluralístico de "vida en plenitud". Lo que supone naturalmente el discernimiento de sus posibles desfiguraciones degradantes (Fornet Betancourt: 2007, p. 107).

Razón por la cual, la perspectiva intercultural considera la dimensión religiosa no como algo opcional, y tampoco propone la cristalización de los códigos (causa estructural de cualquier tipo de fundamentalismo), sino considera la experiencia religiosa como elemento fundamental de crecimiento en el diálogo, *ad intra* y *ad extra*, según aquella orientación que, a través de las palabras de Sorrentino, podríamos definir "universalidad teleológica" y que Fornet Betancourt, en cambio, indica mediante la definición martiana de "poesía del mundo venidero" (Fornet Betancourt: 2007, p. 108). Pero no hay que dejarse engañar por la delicadeza de la poética:

> Hay que advertir sin embargo que con esta *visión* la interculturalidad no pretende abogar por disolver las diferencias ni mucho menos por una estetización de las religiones. Pues siguiendo precisamente la intuición martiana, las religiones que se afirman como "poesía del mundo venidero" son aquellas que renacen a sí mismas con y desde la espiritualidad histórica de solidaridad y de armonía de los seres humanos que recomponen el mundo real al decidir echar su suerte con los pobres de la tierra. Son la poesía de esa espiritualidad, de esa *composición* de amor, de solidaridad y de justicia que, al equilibrar el mundo histórico desde los pobres de la tierra, *recompone* el mundo convirtiéndolo en un espacio abierto donde *resuena* la humanidad del ser humano y en el cual éste crece en su ser; crecimiento que hemos de entender no en el sentido de crecimiento de su yo individual ni de sus posibilidades de poseer mundo sino más bien en el sentido de crecimiento de sus relaciones con sus semejantes y con el universo todo. El mundo venidero es ese crecimiento abierto de relaciones relacionales (simétricas) y relacionantes. Las religiones serían por esto, como poesía de ese mundo

---

[8] Considerando con atención que también la segunda falacia puede presentarse como una "resistencia" a la hegemonización pero, como es posible observar en el desarrollo de todos los fundamentalismos, se trata de una resistencia "de fachada" que esconde simplemente una intención de dominio para la cual es necesario mantener inalterado el *status quo* público para poder operar sin reglas en la dimensión privada.

> que nos *adviene* por la calidad de nuestras relaciones, las *composiciones* que narran es historia de relacionamiento de todo con todo (Fornet Betancourt: 2007, pp. 108-109).

Por lo tanto, el mismo pensador le reconoce a la religión lo de constituirse como una toma de conciencia que surge desde la relación y el diálogo, y que se hace cargo de una oferta de sentido que lo contextualiza, y desde este contexto lo abre a la humanidad entera. Su origen es, precisamente, lo que hace que el creyente no se pueda encerrar, o atrincherar, dentro de un código – so pena la desestructuración, debida a cristalización, del mismo – sino se sienta ya desde el principio puesto en relación. Y emblemática es la forma en que lo afirma el mismo Fornet Betancourt: “Vivir el origen de donde venimos desde la relación es así renacer en nuestro propio lugar. Es ver la *procedencia*, en este caso concreto la religiosa, como lugar de *ascendencia procedente* que nos lleva más allá (por la relación), que nos lanza a la *descendencia* y al *advenimiento*” (Fornet Betancourt: 2007, p. 109)[9].

Desde esta perspectiva, la experiencia religiosa muestra toda su universalidad, porque remite a la experiencia cosmológica y antropológica de un ser humano en continuo proceso de crecimiento – ratificación de su ser (Galantino: 1993). A la luz de esta concepción, el progreso no asume más el rostro de una reducción homogeneizadora sino el sentido de un “viaje de regreso” en el cual la revisión no conduce a la aniquilación de las diferencias sino a su reconducción al principio de la libre adhesión a una oferta de sentido (naturaleza constitutiva de la experiencia), es decir aquella experiencia de lo divino (cuyo nombre resulta siempre impropio) que es capaz de instituir – y por esto relativizar – todo código. Lo que permite que cada confirmación se de siempre – y solo – en la forma de una transformación que mientras actualiza ya está también contextualizando y, por esto, modificando:

> Lo nuevo es *generación histórica* y, como tal, su modo de *efectuarse* es el de la *transformación*; entendiéndose por esta una *transformación* que, en cuanto es resultado del diálogo entre diferencias, no cierra su proceso constituyéndose en síntesis unificante de la pluralidad de las tradiciones sino que en ella sigue vigente y actuante la diversidad de las diferencias porque se trata de una *transformación recíproca* en la que las diferencias se acercan y se alejan al mismo tiempo. Y la razón de este singular movimiento es que el diálogo entre las diferencias, debido al viaje de “regreso” apuntado que hace posible en cada una de ellas, también potencia sus respectivas distinciones propias (Fornet Betancourt: 2007, pp. 110-111).

Por esto, el mismo autor puede tranquilamente afirmar que su perspectiva no quiere conducir ni al “sincretismo subjetivamente arbitrario” ni al “hibridismo de mezclas indefinidas”, porque la dinámica que la entrama es la de experiencia de transformación que, mediante la revisión, reconfiguración y el redimensionamiento de la propia tradición apunta a una más consciente y profunda apropiación de lo propio – una dimensión que, subraya Fornet Betancourt, no puede nuca ser considerada como totalmente conocida y comprendida. Lo que permite que “memoria” y “comunión” se co-impliquen estructuralmente: porque la confesión de la propia identidad religiosa se puede realizar solo, y sin alguna excepción, desde una condición de ”éxodo”, un momento de “peregrinaje” desde el cual se van automáticamente abriendo espacios de encuentro los cuales

> no hacen olvidar el origen ni diluir el acento específico con que la herencia de la tradición propia carga la búsqueda religiosa, pero que si debilitan la autoseguridad de cada camino particular y, con ello, contraen también sus posibles pretensiones de universalidad excluyente. Y que de esta suerte hacen posible en los miembrosde las diferentes religiones prácticas *practicantes* de relaciones, y

---

[9] Con respecto a esta expresión, Fornet Betancourt admite un suerte “deuda” con respecto a Heidegger. Vale la pena dejar hablar al mismo autor: “Este paso de mi argumentación se inspira en lo que creemos haber entendido como el fondo de esa enigmática sentencia de Martin Heidegger en la que se nos dice que el origen o lugar de procedencia permanece en nosotros como una tarea de futuro. Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, en *Gesaumtausgabe*, tomo 12, Frankfurt/M. 1985, p. 91, donde se dice literalmente: “Herkunft aber bleibt stets Zukunft” (Fornet Betancourt: 2007, p. 109, nota 18).

> finalizadas no por su origen solo sino por aquello a lo que en sus orígenes se apunta: la liberación humana (Fornet Betancourt: 2007, p. 112).

RELIGIÓN COMO POSIBLE GRAMÁTICA DE LA PAZ

Lo que se ha intentado mostrar, en el camino recorrido hasta ahora, es que la experiencia religiosa – es decir la vivencia peculiar que la caracteriza y a partir de la cual se estructura todos los posibles códigos interpretativos que constituyen las religiones institucionales – no se presenta, a un análisis riguroso, como motivo y raíz de la contraposición entre tradiciones. Sino, al revés, involucra en sí misma una condición de apertura que invoca el diálogo como su más auténtica encarnación. Pero es correcto preguntarse si este nivel estructural representa simplemente una *intentio* o realmente afirma una necesidad (Gallardo: 2008).

Sin duda, si se trata de una condición estructural no puede reparar en una simple *intentio*, sin embargo a primera vista parece que la codificación de la oferta de sentido desde la cual brota la constitución institucional de una religión lleve consigo, de forma connatural, la necesidad de una actitud represiva. Hay que considerar que la religión, en cuanto elemento estructural del desarrollo antropológico, se coloca dentro de estratificaciones ideológicas y simbólicas que se alimentan de la racionalidad, del sentimiento, de la imaginación y de la voluntad de los sujetos – y de esto deriva también su capacidad de mover las acciones de los individuos y hasta de enteras comunidades. Pero este “colocarse” no constituye una identificación – que, de hecho, remitiría una vez más a la tercera falacia –, lo que permite siempre un análisis capaz de discernir la vivencia religiosa del contexto en la cual está actuando y la modalidad de generación de las vinculaciones entre las dos dimensiones (Sorrentino: 2008). Dentro de su correspondencia con las estratificaciones simbólicas que constituyen el imaginario simbólico, la religión puede ser asumida como pretexto para la actuación de una violencia represiva o de un juicio discriminatorio. Pero en estos casos – que protagonizados por instituciones que utilizan la religión de manera instrumental o por los mismos exponentes de las comunidades religiosas – se registrará una perdida de contacto entre la acción y la experiencia fundacional:

> En verdad, la religión cultiva, y en su estatuto de autenticidad está llamada a cultivar, formaciones simbólicas salvíficas. Esta tienen carácter peculiar en cuanto expresan y traducen tres ejes de constitución de la experiencia que se encuentra en su misma raíz. El primero es el enlace con el individuo y con su no funcionalidad, y esto porque el individuo es el fulcro de la experiencia religiosa. El segundo es la libertad como condición intranscendible de la experiencia religiosa, por la cual la actuación de la violencia repugna a tal experiencia. Y el tercero concierne el interés que es de competencia específica de la experiencia religiosa – un interés de carácter “último” que no puede aguantar la negociación o la competencia con otros intereses (Sorrentino: 2008, p. 31).

Un interés que subordinado a otro – u otros – pierde su carácter de “último” y acaba por constituir la base instrumental de estos otros intereses capaces de activar aquella destructividad siempre dirigida hacia el “otro” sujeto de la competencia. Lo que muestra que, mantenido en su carácter de “último” este interés constitutivo de la experiencia religiosa resulta ser refractario a cualquier tipo de violencia.

Como se declaraba al comienzo de este breve recorrido – que quiere encarnar más el comienzo de una futura reflexión sobre los puntos fundamentales del diálogo interreligioso entendido como *praxis* de paz, que tratar de dar soluciones definitivas (que por su ser tales determinarían otra vez un alejamiento de la vivencia religiosa originaria) – las conclusiones no se pueden estructurar en forma de meta de un preciso camino de reconocimiento sino, precisamente, como punto de partida. Más que de partir de cero, se trata de “regresar” al momento de recuperación de la autenticidad de la experiencia religiosa para mostrar su constitución como fundamentalmente dialógica (lo que se ha intentado hacer) y, de esta manera, abrir a la posibilidad de una

comprensión de tal experiencia como origen de una condición de diálogo que estructura cualquier tipo de práctica vuelta a la construcción de la paz – en cuanto experiencia de alteridad y excedencia.

El trabajo que, entonces, queda a realizar – y que desde ahora constituirá una tarea fundamental de los estudios e filosofía de la religión – no será solo el simple "trasladar" esta comprensión a una efectiva realización del diálogo entre diferentes posiciones religiosas, sino y sobre todo el "destilar" de la dinámica de esta experiencia – y a través del aporte de las diferentes religiones – las articulaciones fundamentales de una gramática de la paz. A través de las reflexiones de los autores indicados ha sido posible ver como la auténtica experiencia de lo divino abre a la continua reconfiguración de lo propio en la relación con el otro, y a través de la práctica intercultural ha sido posible reconocer al diálogo interreligioso como la espontánea forma de manifestación de la vivencia religiosa. Sin embargo, la llamada ahora es la de mostrar al diálogo interreligioso como la "escritura" de una gramática de la acción constructora de paz.

BIBLIOGRAFÍA

ABELLA MAESO, M. J. (1996). "Unamuno: una aportación a la filosofía de la religión", *Endoxa*, 7, UNED, Madrid, pp. 179-200.

CAFFARENA, J. G. (1990). "Filosofía de la religión", *Isegoría*, 1, CSIC, Madrid, pp. 104-130.

FORNET BETANCOURT, R. (2001). *La tranformación intercultural de la filosofía*. Desclée, Bilbao.

FORNET BETANCOURT, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Abya-Yala, Quito.

FORNET BETANCOURT, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Mainz Verlag, Aachen.

FRAIJÓ, M. (1994). "Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad", en: Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Trotta, Madrid, pp. 13-43.

GALANTINO, N. (1993). *Dire "uomo" oggi*. Paoline, Cinisello Balsamo (MI).

GALLARDO, F. (2008). "Le religioni sono portatrici di pace?", en: Sorrentino, S. (a cura di), *Religioni e violenza*, Aracne, Roma, pp. 175-182.

GRONDIN, J. (2010). *Filosofía de la religión*. Herder, Barcelona.

MAROCO SANTOS, E. J. (2018). "Unamuno y la fe religiosa", *Eidos*, 18, january-june, Universidad del Norte, Barranquilla, pp. 255-280.

POSADA GÓMEZ, E. A. (2013). "Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno", *Veritas*, 29, septiembre, Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Valparaíso, pp. 97-117.

SANTASILIA, S. (2005). "L'agonia del sentire. Miguel de Unamuno", en: Sorrentino, S. (a cura di), *Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida*, Aracne, Roma, pp. 127-124.

SANTASILIA, S. (2018). "De la razón situacional a la razón intercultural. Una propuesta de diálogo", en: Díaz Álvarez, J. M., Lasaga Medina, J. (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Trotta, Madrid, pp. 471-479.

SORRENTINO, S. (2004). *Realtà del senso e universo religioso. Per un approccio trascendentale al fenomeno della religione*. Carocci, Roma.

SORRENTINO, S. (2008). "La religione come istanza di integrazione della dignità umana e la violenza come sua disgregazione", en: Sorrentino, S. (a cura di), *Religioni e violenza*, Aracne, Roma, pp. 9-32.

SORRENTINO, S. (2009). "La grammatica del dialogo interreligioso. Per un approccio critico al rapporto tra le religioni", en: Sorrentino, S., Festa, F.S. (a cura di), *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto tra le religioni*, Città Aperta, Troina (EN), pp. 179-206.

SORRENTINO, S. (a cura di) (2003). *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*. Cittadella, Assisi.

STEINER, G. (2014). *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. Fondo de Cultura Económica, México.

VELASCO, J. M. (1994). "Fenomenología de la religión", en: Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Trotta, Madrid, pp. 67-87.

VELASCO, J. M. (2017). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta, Madrid.

VILLANUEVA, J. (2021). *Fenomenología e Interculturalidad. Pluralidad de mundos: el sumak kawsay y la crítica al desarrollo*. Aula de Humanidades, Bogotá.

BIODATA

Stefano SANTASILIA: Profesor de Filosofía de la Religión en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México). Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Università di Napoli "L'Orientale" (Italia) y Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad de Comillas (España). Sus áreas de investigación son fenomenología y hermenéutica de la experiencia religiosa, fenomenología de la afectividad y filosofía de la interculturalidad y de la paz. Es miemnbro del Cuerpo Académico en Interculturalidad y Estudios de Paz, y de los grupos de investigación internacional "Fenomenología del cuerpo" (dirigido por Agustín Serrano de Haro) y "Narratives & Social Changes" (dirigido por Emiliana Mangone). Desde 2022 es director del Laboratorio de Fenomenología de la Religión, del la misma Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, constituido como red internacional de investigación. Webpage: sociales.uaslp.mx/Paginas/Profesores/Stefano.aspx

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo





ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091128
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Pensamiento crítico y filosofía intercultural

Crítical thinking and intercultural philosophy

Carlos Guillermo VIAÑA RUBIO
http://www.orcid.org/0000-0001-5110-5943
cvianar@unmsm.edu.pe
Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur, Perú

Jaime Javier VILLANUEVA BARRETO
http://www.orcid.org/0000-0002-1168-8379
jvillanuevab_ac@unmsm.edu.pe
Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur, Perú

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091128

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo mostrar la relación inextricable entre pensamiento crítico e interculturalidad. Trata de responder a la desafiante pregunta lanzada por Raúl Fornet-Betancourt acerca de con qué debe ser crítico el pensamiento crítico, para explorar la respuesta que él mismo ofrece: con el mundo contemporáneo. Por tanto, se propone en este trabajo mostrar que la filosofía intercultural se levanta como la portavoz de ese pensamiento crítico que desafía a la hegemonía neoliberal del Occidente capitalista y monocultural. Nos basamos en la propuesta filosófica de Fornet-Betancourt para avanzar desde ahí a algunas caracterizaciones del pensamiento crítico como aquel que va más allá de las simplificaciones y más bien sirve de instrumento para entablar un diálogo intercultural. Exploramos la propuesta andina del Sumak Kawsay como expresión de un pensamiento crítico que cuestiona, desde un saber milenario, las bases mismas del desarrollismo occidental.

Palabras clave: crítica; interculturalidad; diálogo; Fornet-Betancourt; Sumak Kawsay.

ABSTRACT

This article aims to show the inextricable relationship between critical thinking and interculturality. It tries to answer the challenging question launched by Raúl Fornet-Betancourt about what critical thinking should be critical of, in order to explore the answer he himself offers: with the contemporary world. It is proposed in this paper to show that intercultural philosophy stands as the spokesman of that critical thinking that challenges the neoliberal hegemony of the capitalist and monocultural West. To do so, we base ourselves on the philosophical proposal of Fornet-Betancourt to advance from there to some characterizations of critical thinking as that which goes beyond simplifications and rather serves as an instrument to establish an intercultural dialogue with other ways of understanding the world. We explore the Andean proposal of Sumak Kawsay as an expression of critical thinking that questions, from a millenary knowledge and civilization, the very bases of Western developmentalism.

Keywords: critique; interculturality; dialogue; Fornet-Betancourt; Sumak Kawsay.

Recibido: 02-05-2022 ● Aceptado: 13-08-2022



INTRODUCCIÓN

La pregunta por la utilidad del pensamiento crítico es sumamente compleja. En cada país, la creatividad admite entonaciones contextuales, cómo ser un pensador crítico hoy en Argentina, Brasil, Colombia, Chile o Perú tiene que ver con una serie de coyunturas que tocan la vida misma de la colectividad en cuestiones históricas, económicas, políticas y culturales.

Desde nuestro punto de vista el pensamiento crítico tiene que ver con la capacidad que tenemos los pensadores –filósofos, científicos sociales, etc.– de dar cuenta de las estructuras que invisibilizan la dominación y la exclusión al interior de las diversas sociedades. El pensamiento crítico se trata de cómo asumimos la responsabilidad de dar una respuesta filosófica al modelo hegemónico que se presenta como la única alternativa posible para todo el planeta. Es por esto que la filosofía intercultural se presenta como maestra, para llevar adelante, con su palabra grave y profunda, un diálogo sincero y horizontal con las diversas formas de vida que son portadoras de saber ancestral y que, con sus prácticas de resistencia ante el dominador, nos señalan diferentes caminos para construir un pensamiento crítico que remeza los cimientos del proyecto monocultural que porta la globalización neoliberal. Nosotros, en tanto filósofos, nos enfrentamos también a estas visiones políticas basadas en una gobernabilidad que busca tranquilizar las conciencias, pero que, apelando al discurso del cambio, buscan que nada cambie.

El pensamiento crítico trata de pensar una realidad diferente donde se pueda combatir decididamente el inmovilismo y el indiferentismo social a partir de la formación de una cultura militante desde la que podamos responder a los desafíos profundos que se dan en nuestra época, al sufrimiento de millones de personas que padecen el capitalismo en que se fundan esas formas de gobernabilidad en América Latina. Los millones de personas vinculadas a los pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres, jóvenes y migrantes son el foco de atención de los que queremos pensar críticamente en nuestra realidad.

Sin embargo, muchas veces desde la filosofía o desde la academia adolecemos de ejemplificaciones concretas, el caso de los migrantes es un tema que hoy en día no hemos logrado resolver de manera apropiada incluso en los sistemas estatales. El pensamiento crítico está profundamente vinculado con la praxis. La conjunción entre teoría y praxis define el lugar del pensador crítico en nuestros propios procesos históricos y sociales.

Nuestro objetivo es, por tanto, mostrar la relación inextricable entre pensamiento crítico y la filosofía intercultural en un análisis del mundo contemporáneo inspirado en el magisterio de Raúl Fornet-Betancourt. Nos proponemos mostrar que la filosofía intercultural es portavoz privilegiado del pensamiento crítico que desafía a la hegemonía neoliberal del Occidente capitalista y monocultural. Para lograr nuestro objetivo, llevaremos a cabo una caracterización del pensamiento crítico, más allá de las simplificaciones, como instrumento para entablar un diálogo intercultural con otras maneras de entender el mundo. Usaremos como ejemplo la propuesta andina del Sumak Kawsay como expresión de un pensamiento crítico que cuestiona, desde un saber y una civilización milenaria, las bases del desarrollismo occidental, planteando la utopía del Buen Vivir.

DESARROLLO

El poder crítico de la filosofía intercultural en Raúl Fornet-Betancourt

La transformación intercultural de la filosofía que propone Raúl Fornet-Betancourt supone no solamente "desfilosofar la filosofía" sino devolverle a ésta el poder crítico de una permanente inconformidad con el entorno. La filosofía intercultural no es mera teoría, sino que tiene un gran potencial en su utilidad práctica que debe aprovechar. Según Fornet-Betancourt, esta filosofía "apunta a una nueva forma de ejercitar el quehacer filosófico en beneficio del mejoramiento social y cultural de los seres humanos" (2009, p. 45).

Por un lado, plantea que una filosofía interculturalmente transformada se abre a la diversidad cultural que existe en el mundo. Ello es ventajoso en la medida que se aprecia la sabiduría de otras culturas y, por consiguiente, se produce un enriquecimiento del corpus filosófico-crítico, cuyo incremento facilita la comprensión de las diferencias culturales y el modo en el que vive cada comunidad según su cultura. Por ello, Fornet-Betancourt pone en relieve que no se trata de un estilo de vida elegido, sino de un mundo de vida cultural organizado y establecido. Según él, para que se practique y se produzca el respeto del pluralismo, se requiere comprender que la diversidad cultural es, en realidad, positiva y beneficiosa para el mundo común. La filosofía intercultural tiene una gran importancia para la humanidad,

> (…) pues nos da el marco para una praxis cultural y política que sabe que las diferencias culturales son sólo una amenaza para el orden hegemónico que pretende nivelar el mundo en su diversidad, pero en ningún caso una amenaza para la vida (2009, p. 64).

Por ello, las diferencias culturales no deben suprimirse, sino que debemos reconocer a cada grupo de personas con la cultura que los caracteriza y los identifica (Fornet-Betancourt explica que lo que se intenta usualmente es neutralizar estas diferencias –erróneamente entendidas– por creer que amenazan al orden, cuando deberían potenciarlo). Este reconocimiento no debe venir solo dese el exterior, sino que los miembros de las mismas culturas, desde dentro, deben aprender el valor que tienen, incluso si son parte de la minoría en un país.

Para el filósofo cubano la utilidad práctica de la filosofía intercultural es el aporte que puede presentar con respecto a la política. Por medio de esta filosofía, y en respuesta a los reclamos de tolerancia y pluralismo, la política debe reconocer que cada cultura tiene un mundo de vida cultural propio y, por lo tanto, tiene derecho a ver el mundo desde tal perspectiva. Ello conlleva, principalmente, a que se permita que sus habitantes sigan viendo al mundo desde su propio modo de vida, sin intentar modificarlo según lo que dicta la narrativa hegemónica. Además, en el ámbito social también se requiere esta filosofía. La tolerancia y, aún más, el respeto que predica, puede tener un gran impacto en la estructura de las sociedades. A lo largo de la historia siempre se ha rechazado lo diferente o ajeno por no ser familiar o conocido. Con la perspectiva intercultural que desarrolla Fornet-Betancourt, las personas se pueden beneficiar de lo ajeno al comprender que lo extraño no es perjudicial sino complementario.

> (…) se trata de una cualidad que puede obtener cualquier persona y cualquier cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse 'afectar', 'tocar', 'impresionar' por el otro en el trato diario de la vida cotidiana (2001, p. 256-257).

En última instancia, una filosofía como la que propone el filósofo cubano se opone al constante avance de la globalización que intenta homogenizar los modos de vida apropiándose del ámbito económico, cultural, democrático, social, etc. La filosofía intercultural, en tanto pensamiento crítico, rechaza a una globalización que se opone a historia que

> (…) se hace desde y con sus diferencias, desde el valor de sus memorias en todos los pueblos; es decir, no una historia lineal, reducida a la línea que dibuja el progreso en su sentido occidental, sino una historia pluriversa, con muchas líneas y futuros posibles (2009, p. 45).

A lo largo de los años, hasta mediados del siglo XX, la filosofía latinoamericana no era una producción propia. Para Fornet-Betancourt no era más que una reproducción de la filosofía europea occidental, por lo que no reflejaba realmente las ideas y pensamientos de los pueblos latinoamericanos. Mediante la conquista y durante la época colonial se introduce e impone la cultura europea con sus sistemas, organización y métodos de investigación. Es por ello que, por mucho tiempo, la filosofía desarrollada en América Latina tuvo una estructura ligada a los pensamientos e ideales europeos, dejando de lado su propia realidad. Este modelo de filosofía no recogió las tradiciones de las cultura náhuatl, maya, andina, guaraní, entre otras muchas ignoradas. Por el contrario, entraba en un conflicto constante con los pensamientos y tradiciones de los habitantes del territorio. En otras palabras, para Fornet-Betancourt, la historia del desarrollo de la filosofía latinoamericana muestra una constante negación de la pluralidad cultural y la desvalorización de las tradiciones indígenas que sigue vigente hasta el día de hoy. Por tal motivo, “la dominación interiorizada nos ha llevado a comprendernos no solamente desde la imagen que de nosotros han presentado los otros (…) sino además a preferir la imitación” (2001, p. 45-46).

Sin embargo, el filósofo considera que la situación empezó a cambiar desde la segunda mitad del siglo XIX, donde se dio inicio a la renovación de la filosofía en América Latina. Por una parte, fueron fundamentales los movimientos indigenistas que, al reconocer su valor, reclamaron los derechos que les correspondían e impulsaron el establecimiento de la justicia cultural y social para las comunidades indígenas oprimidas. Por otra parte, una vez que se alcanzó la independencia nacional, se empezó con la elaboración de una filosofía latinoamericana que pudiera afrontar los desafíos que se presentaban en tal contexto de desigualdad y lucha. De modo que,

> (…) la filosofía en América Latina inicia un proceso de contextualización de su reflexión que, a pesar de sus limitaciones, es sin duda positivo, porque por dicho proceso se reduce la distancia que separa filosofía y cultura propia en América Latina (Fornet-Betancourt: 2007, p. 29).

Ya en el siglo XX se produce la separación entre las filosofías latinoamericana y europea. Esto se debe a que nuestros pensadores empezaron a buscar fuentes propias que dieran sentido a su historia. Los pueblos latinoamericanos empiezan a entenderse a ellos mismos con una voz propia y no como el reflejo de pensamientos europeos que reducen tanto a su cultura como a su modo de vida, negando que son seres humanos con iguales derechos que deben ser respetados y reconocidos.

Esta separación no significa que la filosofía latinoamericana se vea desligada por completo de su herencia europea, por el contrario, muchos métodos y hábitos se mantienen en las investigaciones latinoamericanas. Se trata, entonces de:

> (…) desoccidentalizar la filosofía desde su origen, es decir “desde la cuna”; pero no por un efecto antioccidental ni por regatearle méritos a Occidente, ya que esa desoccidentalización significa simplemente un poner a Occidente en su lugar, es decir, verlo como un lugar de tradiciones complejas que, desde siempre, ha estado en relación con otros mundos (…) (Fornet-Betancourt: 2007, p. 39)

No obstante, aún no se presentan cambios sustanciales debido a que no se considera a toda la diversidad cultural que convive en el continente. Fornet-Betancourt plantea que se ha dado relevancia solo a una parte de la cultura latinoamericana que es considerada como la más representativa. Esto se evidencia en que muchas culturas fueron excluidas nuevamente mientras que, por ejemplo, la cultura mestiza se convirtió en la predominante. Esto es perjudicial pues no representa realmente a todas las culturas que se pueden encontrar en América Latina, a decir del autor: “una filosofía latinoamericana que se relacione solamente con

dicha cultura mestiza no está todavía en diálogo con toda la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos" (2007, p. 30).

A pesar de ello, la transformación y liberación de la filosofía latinoamericana fue positiva y es gracias al elemento crítico que ha alcanzado que ahora se percibe al otro desde una nueva perspectiva: como un sujeto que se debe respetar manteniendo una relación de igualdad. También se empieza a situar a cada pueblo en el contexto histórico y la realidad cultural que le corresponde por lo que se integran a la consideración filosófica desde si propio mundo. Por otro lado, se empezó a promover la visión intercultural, tras una lucha que se tuvo que llevar a cabo paulatinamente, pues se pasó de la reducción del "otro" a objeto, a su reivindicación como un sujeto que piensa, siente, se expresa y comunica. Para Fornet-Betancourt la filosofía latinoamericana es intercultural, es decir, crítica respecto al orden imperante, debido a que "estamos asistiendo a la emergencia consciente de tradiciones de pensamiento que han sido sepultadas o marginadas por la dinámica de expansión imperial de un logos mono-cultural que ha tratado de uniformar la historia de la filosofía" (2001, p. 57).

Finalmente, el cambio que se produjo en la filosofía latinoamericana permitió un acercamiento entre las diferentes culturas que antes se veían marginadas y explotadas. Una vez que se ha introducido la perspectiva intercultural se puede producir una relación que permita a las culturas un mayor desarrollo y un encuentro con el "otro" como partes iguales donde ambos obtengan beneficios. Para Fornet-Betancourt, es así que se desarrolla una América propia donde todos participan con su propia voz y cada quien tiene un espacio para ver el mundo desde su perspectiva y, a partir de ello, se busca construir un propio Mundo de la Vida enriquecido por el diálogo intercultural.

El pensamiento crítico más allá de las simplificaciones

Este examen del poder transformador de la filosofía intercultural propuesto por Raúl Fornet-Betancourt nos coloca en condiciones de señalar que el elemento crítico que porta pasa por tener visiones teóricas y prácticas y por pensar ambas no como si fueran polos distintos, sino en una relación que tiene que mantenerse permanentemente bajo la forma de tensión –porque la praxis corrige la teoría y la teoría ayuda también a iluminar nuevas formas de praxis. En ese sentido volver a unir lo que estaba separado sería también una forma de ejercer el pensamiento crítico.

Uno de los problemas más graves que hemos vivido en filosofía tiene que ver con aquella idea de reservar el quehacer filosófico solo para aquellos que piensan desde un punto de vista especulativo y, generalmente, hemos asociado esto a los grandes centros culturales del Norte, dejando de lado el pensamiento que todas las culturas han desarrollado, pensamientos que son muy profundos, diversas lógicas y saberes que permiten afirmar que en todos los pueblos y en todas las culturas existe pensamiento racional. Lo que lleva a los pensadores euro-céntricos a creer que en los otros continentes y las otras culturas la gente ha vivido durante siglos bajo el peso de la ignorancia de un no-saber es una cierta ideología que presupone que unos seres humanos son racionales y otros no lo son.

Habría, pues, que demostrar que una determinada forma de hacer filosofía que ha transmitido el europeísmo, conlleva a la negación de otras formas de racionalidad. Que mientras seguimos pensando, en nuestros manuales y nuestros cursos de historia, que la filosofía –que es una parte necesaria de la vida y la historia de Occidente–, inicialmente fue griega y luego se desarrolló en los grandes centros universitarios durante la Escolástica enmarcada en un esquema de racionalidad sistemática, dejamos premeditadamente de lado a civilizaciones en las que hubo pensamiento y sabiduría extraordinariamente sofisticada como es el caso de Mesopotamia, Egipto, la India o los pueblos indígenas de América.

Dicho lo anterior, la filosofía intercultural tiene por misión un profundo compromiso con una crítica liberadora y emancipatoria. No se detiene en un debate escolástico, sino que se posiciona en el lugar de aquellos cuya condición es la de los marginados. Así, nos enseña Raúl Fornet-Betancourt cuando señala que:

> (…) como compromiso ético, la filosofía comprometida no es solamente respuesta de escucha solidaria al sufrimiento y a la exclusión del otro sino que, por ello mismo, es al mismo tiempo también compromiso con las prácticas emancipadoras de "los de abajo" y con la axiología que ellas intentan hacer valer en el mundo. La filosofía comprometida se empeña con "los de abajo" en la tarea de rehacer el mundo desde los valores alternativos que se generan en la lucha por su causa (2006, p. 8).

En ese sentido, la reivindicación del pensamiento crítico supone pensar en distintos saberes, distintas lógicas, distintas racionalidades, que nos lleven a plantear una propuesta de diálogo que tome en cuenta estos saberes basados en experiencias que no son pura y estrictamente racionales –en el sentido "clásico" del término fijado por Europa–, que tengan que ver, por ejemplo, con esquemas narrativos más cercanos a las culturas orales. Por eso, en su libro Ética intercultural, Ricardo Salas plantea que uno de los grandes asuntos por resolver es articular una propuesta de tipo axiológica y deontológica, perspectivas asociadas, la primera, con el tema de la narratividad y, la segunda, con el tema de la racionalidad lógica, porque ambas configuran el corazón de los conflictos sociales (Cf. Salas, 2006).

Si pensamos en cómo la historia americana se ha desarrollado en un conflicto permanente entre proyectos económicos, políticos y culturales, entonces debemos re-contextualizar las ideas que nos hemos hecho de sus distintos periodos. Por ejemplo, por lo general se tiene la idea de que la Colonia fue un periodo plano que no aportó nada relevante para el pensamiento; sin embargo, habría que pensar que en esta época surgen –entre los misioneros jesuitas– los primeros pensadores en defender la idea del respeto a los derechos territoriales de los pueblos originarios, y en sostener la tesis de la guerra defensiva –una tesis absolutamente dejada en los estudios coloniales–, prueba de que había un reconocimiento legal efectivo respecto de los territorios de unos y otros como base para definir fronteras (tema que después se dejó de lado porque ponía en jaque a los intereses de muchas personas e instituciones que querían introducirse en el territorio indígena para esclavizar mano de obra y apoderarse de sus territorios). Pensar la historia de América como un periodo en el que no han pasado cosas importantes, es menospreciar una historia rica en pensadores y en ideas donde hay cuestiones muy importantes que están detrás, entre otras cosas, de la gesta independentista en distintos países del continente.

Proponemos recuperar ideas como las de Rodolfo Kusch (1976) que plantea el concepto de geocultuta: pensar los países más como espacios geo-culturales de tradiciones distintas, de encuentros interétnicos, una solución creativa que no hemos desarrollado suficientemente en nuestros estudios de historia de las ideas.

Pensamiento Crítico y Diálogo Intercultural

A menudo se tiende a pensar que la preocupación abierta y constante por el pensamiento crítico es reciente; sin embargo, como tal, el pensamiento crítico –y la inquietud por fomentarlo– es muy viejo. Siguiendo nuestra reconstrucción, parece ser una cuestión que hunde sus raíces desde el problema colonial mismo. Incluso se puede decir que tiene que ver con la experiencia humana desde los albores mismos de la humanidad. El mérito por el pensamiento crítico corresponde a aquellas personas que no aceptan que la realidad, tal cuál se presenta, se entienda desde su mera facticidad. El pensador crítico introduce una dimensión de idealidad como parte del proyecto de un imaginario utópico y, en ese sentido, se tendrían que releer y reinterpretar de otra manera diversas realidades históricas como la fuerza de las religiones, muchas veces consideradas como expresión de fanatismo, de superstición o de pensamientos dominadores. Sin

embargo, si analizamos la historia con cuidado, muchos de los grandes proyectos emancipatorios han partido de luchas religiosas a nombre de un imaginario utópico por el que se revela un determinado pueblo y empieza a encaminarse hacia una perspectiva distinta.

Al respecto, es emblemática la perspectiva del pueblo judío cautivo en Egipto, que sería como la expresión del imperio de la época, que decide quebrar esa relación de subordinación y avanzar hacia su tierra prometida. La utopía tiene que ver con una perspectiva de pensamiento crítico, decir que el mudo puede construirse de otra manera y no simplemente aceptar lo que se nos da fácticamente en el día a día.

Debemos detenernos en la mención a los relatos religiosos vistos decolonialmente, en su libro Lo sagrado y lo humano, Ricardo Salas plantea la idea de lo sagrado como dimensión de lo humano, pero en perspectiva de liberación o de crítica (Cf. Salas, 1996). La idea de una tierra prometida, de un lugar donde podemos vivir finalmente reconciliados y en paz, es un proyecto claramente utópico. Al hablar de pensamiento crítico estamos inmersos en pensar una utopía, pero no en el sentido ingenuo de la palabra que a veces se confunde con utopismo, con ilusión; sino que habría que pensarla en el sentido fuerte en que lo hizo Tomas Moro. La utopía tomada fielmente es lo que cuestiona el orden imperial, lo que cuestiona la dominación, una utopía ilusoria no hace más que contentar a las personas con la situación en la que se está, la utopía verdadera –la que está vinculada a los imaginarios religiosos–, es una que lleva a producir un cambio del mundo que no se puede lograr sin un compromiso social y político para que las situaciones que hoy en día nos afectan se reviertan por completo.

El pensamiento crítico americano parece ser una confrontación directa con la tradición europea. Existe la impresión de que vivimos una situación de opresión por parte de Occidente, y nosotros –al no ser plenamente Occidente o siendo los confines de Occidente– lo vemos como si fuera el objetivo por confrontar. La posibilidad de establecer un diálogo fructífero con la tradición europea que ha promovido este supuesto de control de mundo es posible de acuerdo con la idea de que el pensamiento crítico es un pensamiento que tiende a la universalización sin ser exclusivo de una determinada región de mundo, ni de una cultura, ni de una sociedad, el verdadero pensamiento crítico tiene que promover el diálogo en el contexto de una universalidad real. Para esto se presenta como maestro el pensar intercultural desde la filosofía, así lo señala Fornet-Betancourt cuando dice que:

> Como proyecto de un mundo pluralista de diferencias en diálogo que se universalizan y singularizan al mismo tiempo y en sentido complementario, la interculturalidad, en efecto, evidencia los límites y la precariedad para “andar por el mundo” de toda filosofía monoculturalmente constituida; pero especialmente de aquella que se ha construido su historia y su seguridad categorial a la sombra de la ideología del eurocentrismo y de la política colonial. A esta filosofía la interculturalidad la desafía con la experiencia de que ningún alfabeto da la clave exclusiva para leer el mundo ni para manejarse en la historia humana. Lo que significa lógicamente que ninguna filosofía particular es suficiente para pensar inteligentemente la diversidad del mundo, incluida justamente aquella que se ha erguido en dominante al confundir su particularidad con lo universal sin más (2006, p. 30).

En ese sentido creemos que el pensamiento crítico, venga de donde venga, puede llevar efectivamente a una profunda sinergia entre las culturas porque implica el diálogo de los intelectuales críticos que forman parte de las distintas culturas y de las distintas sociedades acerca de las que discuten. Desde la posición de profesores universitarios, haríamos mal en enseñar a nuestros jóvenes a despreciar la tradición europea pero junto con ella, tenemos la obligación de incluir y promover el estudio de elementos de las tradiciones asiáticas, africanas y todas aquellas importantes que ayudan a comprender que la humanidad siempre está en camino de alcanzar un cuestionamiento del orden establecido que favorece a unos, pero desfavorece a las mayorías.

La hermenéutica y, en particular la de Ricoeur, tiene que ver con esta idea del diálogo y del conflicto (Cf. Ricoeur, 2002). No podemos pensar una realidad como si solamente fuera posible explicarla desde una perspectiva unívoca. Toda realidad está en una permanente ebullición de formas diferentes de interpretación y, en ese sentido se forma, en el campo cultural y político, un conflicto de interpretaciones. No todos pensamos lo mismo respecto de los valores y derechos que tienen los pueblos indígenas, por lo que resulta fundamental concebir formas de entender los conflictos de interpretación que se dan al interior de las propias comunidades en lugar de generar posturas románticas y esencialistas. Esto sucede, por ejemplo, cuando se habla de que hoy en día se está atropellando los derechos de las comunidades nativas en general al pretender occidentalizarlas, sin tomar en cuenta que los pueblos originarios son un verdadero abanico de posiciones muy distintas entre sí. Hay entre sus miembros gente que quiere emprender un negocio, algunos que asumen el discurso gubernamental, y otros, con posturas más radicales, que plantean una crítica frontal al capitalismo pensado como la última forma etnocida contra la que tienen que luchar. Todo esto se da en al mismo tiempo en una comunidad, lo que requerimos es saber cómo asumir esa complejidad interpretativa que se da entre la sociedad dominante, la sociedad indígena y lo que se va produciendo en esa frontera que no está definida, correspondiente al pensamiento filosófico,

> El desafío consiste más bien en rehacer, desde sus fundamentos, el edificio de la filosofía con la participación de todas las memorias y voces de la humanidad. Tarea ésta que, a nuestro entender, debemos emprender aún a riesgo de que nos veamos obligados a renunciar (al menos provisionalmente, es decir, mientras no sintamos que la universalidad se ha convertido en situación de lo que pensamos y hacemos) a darle a ese edificio un sitio definitivo; o, mejor dicho, a dejarlo sin una dirección principal que indique la sede donde tendría su asiento o lugar fundacional originario (Fornet-Betancout: 2006, p. 31).

Toca, por lo tanto, pensar en el aporte epistemológico y epistémico del pensamiento crítico a la discusión dentro del contexto de la globalización. El asunto tiene que ver con la posibilidad de cambiar el tono que tiene hoy en día el sistema hegemónico, tanto económico como político y cultural, que promueve un proyecto civilizacional insustentable ya que, si queremos igualar el nivel de consumo de recursos de los grandes países del primer mundo por perseguir su falso ideal de progreso, la vida en el planeta se tornará, muy pronto, inviable.

Filósofos y pensadores críticos de América Latina son de la idea de que se requiere un cambio civilizacional, cambiar la racionalidad científico-técnica por otras formas distintas fundadas en el diálogo entre nuestras culturas, lo que implica enmendar drásticamente el rumbo de nuestra manera de entender la economía. En países como los nuestros, que se neoliberalizaron brutalmente después de la Colonia, la preocupación de nuestros gobiernos, transmitida a la mente de los habitantes mediante la educación y los medios masivos de comunicación, se centra en los resultados macro económicos –conseguidos a costa, muchas veces, del bienestar de los individuos–, cuando, para el pensamiento crítico, lo verdaderamente significativo es lo que pasa en la vida de las personas, en el nivel micro económico. Lo que tenemos que controlar es el profundo sufrimiento de los excluidos asociado a una sociedad en la que no tenemos los derechos fundamentales garantizados, tenemos que pensar en otra visión de país y entender que esta no vendrá de la élite que gobierna en función de los grandes intereses globales, sino de comprender críticamente la experiencia de distintos movimientos sociales, de distintos grupos étnicos que permitan ir articulando nuevos proyectos de sociedad.

> La interculturalidad es así la apuesta por un proceso lento de universalización que requiere, en un primer paso, la recuperación de la edad del mundo y del ser humano, que es recuperación de las memorias que narran las heridas abiertas por la imposición de un determinado modelo de civilización, pero que son sobre todo el documento de lo que se ha retenido como memorable porque se ha vivenciado como un compás que ayuda a no perderse por el camino. Esto significa que la

> interculturalidad, en un segundo paso, vincula la generación de realidad a la narratividad cultural. No el mercado ni la industria deben decidir las posibilidades de lo real sino los "mitos" y las "leyendas" en que las culturas se narran sus secretos e invitan a retener lo que funda sentido y difunde equilibrio (Fornet-Betancout: 2006, p. 45-46).

El pensamiento crítico supone asumir la responsabilidad de buscar otra forma de globalización, lo que constituye el gran desafío de nuestra época. El intelectual orientado por el pensamiento crítico acepta, de este modo, un compromiso ético más allá de la simple discusión teórica. El pensador crítico tiene que ser capaz de asumir la complejidad de su realidad no solo para comprenderla sino también para transformarla. Una transformación no solo de los otros sino de uno mismo, que comienza por asumirse co-responsable de los destinos de la propia sociedad. En ese sentido, defendemos la idea de que el intelectual crítico tiene que ser un militante de la causa de la humanidad, capaz de reconocer los privilegios de los que gozan en las instituciones académicas, y de ofrecer a la causa el conocimiento, las reflexiones y las posturas intelectuales que permitan que nuestros países vayan en pos de la nueva utopía alter-globalizadora que señalamos líneas arriba.

Desde esta perspectiva el Buen Vivir encierra la búsqueda de una alternativa al modelo neoliberal occidental de desarrollo impuesto en América Latina. El Buen Vivir aparece como la opción para conseguir otra manera de ser y estar en el mundo que no resulte perjudicial para este y pueda realmente solucionar los problemas que se dan gracias al modelo hegemónico. Sin embargo, el término no es del todo popular entre las comunidades indígenas debido a que ha terminado por convertirse en un discurso político de los Estados que, al contrario de lo querido originalmente, desconoce y descalifica las transformaciones culturales y los logros políticos conquistados por los pueblos indígenas. En otras palabras, nos hallamos ante la paradoja de que el discurso sobre el Buen Vivir que nació del calor de los movimientos sociales indígenas se haya convertido en una razón de Estado desarticuladora del poder popular que se consolidó en la década de 1990 en Bolivia y Ecuador. Por esta razón, presentaremos en el apartado final –y a modo de conclusión–, el Sumak Kawsay como expresión de un pensamiento crítico que cuestiona, desde un saber y una civilización milenaria, las bases mismas del desarrollismo occidental.

El Sumak Kawsay como pensamiento crítico desde Nuestra América

El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) implica una reinterpretación de los principales valores y principios que sustentan la cosmovisión andina en la cual hay un equilibrio entre todos los seres del mundo. Ello incluye a los seres humanos, animales, plantas, astros, divinidades y espíritus. Al señalar que cada ser es importante y merece ser respetado ya está mostrando una perspectiva crítica que se levanta desde esta parte del mundo para confrontar su modo milenario de vida con todos los problemas derivados del modelo desarrollista y hegemónico de Occidente.

Se trata de una visión del mundo que se centra en la relación entre el hombre y su entorno social y natural (Cf. Acosta y Martínez, 2009). Según Mujica (2016), "el contacto con la modernidad de alguna manera estaría influyendo en las maneras de vincularse con la pachamama" (p. 201), al punto que se van dejando de lado viejas prácticas que incluían el respeto hacia la misma como algo imprescindible.

Vale aclarar que, como concepto, el Buen Vivir no se produjo al interior de las comunidades andinas, sino que fue traducido e interpretado por intelectuales militantes que buscaban alternativas para el desarrollismo occidental planteando la necesidad de (re)establecer una relación armónica entre los seres humanos y la naturaleza inspirada en la cosmovisión andina. Por tanto, no se trata de aplicar esta cosmovisión acríticamente a las coyunturas actuales de nuestros países, sino de reinterpretarla para poder resolver conflictos sociales en las planificaciones estatales.

Dicho discurso es promovido y utilizado por la esfera pública letrada internacional para abordar los temas de desarrollo.

> (…) se trata de una armonización balanceada entre los componentes materiales y espirituales de la vida, lo que además sólo es posible en un contexto comunitario que sea al mismo tiempo social y ecológico. (…) una relación cooperativa de convivencia en la cual la idea de bienestar no está referida solamente a los seres humanos, sino también a los productos de la tierra, al ganado y a la Naturaleza como un todo. (…) el clásico "dualismo occidental moderno" que opone Naturaleza y sociedad queda desvanecido en esta perspectiva, pues en el ayllu lo social y lo natural no son separables (Mella: 2015, p. 282-283).

Bajo esta concepción se debe tener en cuenta a todos los elementos que conforman la Pacha. En la cosmovisión andina debe haber una relación de complementariedad, correspondencia, movimiento cíclico del tiempo y reciprocidad. Se trata, además de la armonía entre los seres para que pueda darse una adecuada convivencia intercultural, intergeneracional e interbiótica (Cf. Mujica, 2016).

La concepción que se tiene del Buen Vivir está basada principalmente en lo siguiente: un crecimiento sin límites no puede ser beneficioso para todos; si bien somos diversos, todos somos iguales, por lo que no debe haber un vivir "mejor" en que unas personas se vean perjudicadas por el progreso de otras. De ahí la necesidad de plantear la complementariedad y la solidaridad entre las personas como requisito para una vida de calidad en común. La ayuda mutua entre los seres humanos es lo que alimenta al Buen Vivir, no debe haber egoísmo. La reciprocidad y la solidaridad –componentes fundamentales en la concepción andina de la vida– van, incluso, más allá de la relación entre seres humanos para extenderla a todo el entorno natural, incluyendo animales, plantas e incluso espacios geográficos como las montañas, lagos, ríos, etc.

El Buen Vivir, visto desde una perspectiva ideológico-política busca que las personas puedan emanciparse, que potencien sus libertades, capacidades y oportunidades para que puedan alcanzar metas que permitan el desarrollo tanto de su comunidad como de sí mismos. Implica también el aprender a valorar las diversas identidades culturales y elementos que ofrece el mundo sin tener la necesidad de dominar al otro o apropiarse de lo que es deseable.

En Buen Vivir pone énfasis en la importancia que tiene el proteger la Naturaleza y en que debe primar en todo momento la solidaridad entre sus elementos. También considera que se debe profundizar en la democracia promoviendo así los derechos y garantías sociales. Esta relación de solidaridad y reciprocidad suponen una manera distinta de entender y estar en el mundo. El otro no es visto como una amenaza que quiere las mismas cosas que yo. Al contrario, sólo en relación con el otro y en complementariedad con él y con la naturaleza es que se puede alcanzar el auténtico sentido de humanidad. Una humanidad sin los otros y sin el entorno natural, no puede ser pensada.

Lo mismo sucede con la percepción de la temporalidad. En la cosmovisión andina no se considera que el tiempo sea lineal y progresivo, por el contrario, se ve al tiempo como una espiral cíclica (Cf. Prieto Mendez, 2013). De este modo se da siempre la posibilidad de mirar al pasado y "retroceder" si es necesario para poder seguir un mejor camino. En su discurso pronunciado ante el Congreso de la República del Perú cuando presidía la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Salomón Lerner menciona, al hablar de la democratización y los derechos humanos, que: "La reconciliación, más que anclarnos en el pasado, nos abre al presente y orienta al futuro. Comparte, en ese sentido, con el perdón la posibilidad de 'iniciar algo nuevo'" (2004, p.81). Por lo que sería un error inspeccionar el pasado solo como una forma de buscar culpables sin darse cuenta de que en ese pasado se nos presenta un escenario que nos permite analizar mejor nuestro presente. Aquí se encuentra una de las principales diferencias entre el desarrollo contemporáneo y la idea de desarrollo que tienen las culturas andinas. Es así que para el hombre del Ande –al contrario del hombre

occidental moderno– el futuro se encuentra atrás mientras que el pasado está delante, los andinos caminan de espaldas hacia el futuro, mirando siempre al pasado y sin conocer lo que el futuro les depara.

A partir de esto aparece la noción de una "utopía retrospectiva" que busca recuperar el pasado inconcluso para poder tener un mejor futuro al encontrar alternativas sólidas y sostenibles que no vayan en contra de la naturaleza, las futuras generaciones o la humanidad. Es de este modo que se concibe el "Buen Vivir" amerindio, que tiene un impacto sobre las estructuras sociales, culturales, económicas y políticas, como una alternativa a la noción de progreso que se ha intentado globalizar o universalizar.

> Cabe a la sociedad asumir un sentido de responsabilidad frente a las futuras generaciones, junto con reconocer ciertos derechos a la naturaleza que serían independientes de la utilidad práctica que le pueden asignar cada uno de los individuos. (…) insiste en la necesidad de introducir una serie de regulaciones destinadas, por un lado, a salvaguardar la naturaleza y, por otro, evitar y reducir una serie de riesgos sociales (Avendaño: 2010, p. 559).

El suma qamaña o allin kawsay está relacionado íntimamente con la "vida" con una visión cosmocéntrica y holista a diferencia de la visión de las propuestas occidentales dominantes modernas o contemporáneas. Los "entes inertes" tienen un valor importante. Al hablar de pacha, Mujica (2016) la cataloga como "una categoría englobante [que] abarca 'todo lo que está a la vista' o aquello que puedo sentir que pasa' y 'lo que me envuelve', y da a una persona identidad propia'" (p. 212). Los andinos consideran que debe haber una relación de complementariedad y reciprocidad entre todos los elementos y entes que se encuentran en el mundo, de ahí proviene la armonía y equilibrio del cosmos, o, en palabras de Mujica:

> (…) la pacha se hace compleja en la medida que asigna el espacio con todos sus matices y también indica el tiempo en sus diversas modalidades y segmentaciones. A esto hay que añadir las concepciones intersubjetivas que tiene el término pacha para indicar no solo las identidades de las personas, sino la identidad misma del individuo cuando se reconoce que la pacha tiene tanto chawpi como uku y es como una matriz de la identidad del ser humano, que hoy en día se podría identificar con los derechos humanos (2016, p. 235).

De ahí que podemos entender a Pacha como espacio además de como tiempo y como subjetividad. Se trata de una "ontología Relacional" donde todo se encuentra vinculado: el pasado con el futuro, los animales con las plantas y los hombres, la naturaleza con lo artificial, la vida con la muerte, etc. Hay, en esto, una clara diferencia entre la visión andina y la visión individualista de occidente basada en un fuerte antropocentrismo.

> El "Vivir Bien" amerindio mide la "bondad" de cada elemento por la "bondad" del todo, es decir: el "vivir" depende fundamentalmente del "con-vivir" en un sentido antropológico, ecológico (o ecosófico) y cósmico. No se puede –en sentido estricto– hablar de que alguien tiene "buena vida" (un tercio de la humanidad), si otros/as viven en la miseria o son pisoteados/as por los demás. Por tanto, el "Vivir Bien" no aspira a una "mejor vida", porque en un mundo finito y limitado en cuanto a recursos, espacio y tiempo, el incremento de la calidad de vida de algunos/as conlleva al deterioro de la calidad de vida de otros/as" (Estermann: 2012, p. 14).

El desarrollo contemporáneo se rige bajo la ley de un individualismo que resulta perjudicial para una mayoría de la población. Por el contrario, el ideal andino del "Buen Vivir" abarca a la especie humana junto con todo el cosmos, incluso en los ámbitos espiritual y religioso. No puede haber un equilibrio entre los seres humanos si es que con el modelo occidental de "progreso" se genera una destrucción ecológica y transgeneracional. Por ello es que el "Buen Vivir" busca que se produzca realmente una armonía entre los seres humanos, su entorno y el mundo espiritual teniendo también en cuenta a las futuras generaciones (Cf. Mujica, 2016).

Esto, sin embargo, no implica que el "Buen Vivir" se constituya como un discurso monolítico y hegemónico. Al contrario, es perfectamente consciente de todas sus fisuras y hasta contradicciones. No se

trata de una idealización del pasado sino más bien de sacar de un Mundo de Vida concreto ciertos valores y formas de vida que nos puedan servir para entrar en diálogo con el mundo constituido por la modernidad occidental.

> No se trata entonces, de idealizar lo que fueron las sociedades precolombinas, ni de ignorar las contradicciones existentes hoy día en los pueblos autóctonos, tal como existen en todos los grupos humanos. Las relaciones de autoridad, el estatuto de la mujer, el respeto a la vida humana, no fueron siempre ejemplares en estos grupos sociales y el carácter que hoy día llamaríamos 'imperialista' de los reinados Inca y Azteca no se puede negar. La divinización del Inca, por ejemplo, fue una señal evidente del deterioro de las relaciones tributarias entre les entidades locales y el poder central. Hoy en día, las organizaciones indígenas tienen sus conflictos de pensamiento y de poder, sus alianzas dudosas entre algunos líderes con poderes políticos o económicos, sus diferencias ideológicas que van desde el neoliberalismo hasta el socialismo. Es decir, son grupos sociales como los demás, con sus historias, sus sueños, sus vidas propias. Es por eso que merecen un reconocimiento social, luego de medio milenio de opresión y destrucción. Recordar el sumak kawsai es hacer revivir la 'utopía práctica' de sus tradiciones, que orientó la ética colectiva y la esperanza del actuar de sus comunidades. Es el aporte específico que los pueblos originarios de Abya Yala ofrecen a la construcción de una nueva civilización. Lo hacen con su cosmovisión propia, elemento importante de una multiculturalidad que puede convertirse en interculturalidad (Houtart: 2014, p. 104).

En el modelo dominante en Occidente en los últimos 400 años sobresalen las actitudes económica y política las cuales están basadas en principios que son destructivos tanto para la naturaleza como para las futuras generaciones puesto que en ellas se le da prioridad a los bienes de lujo sobre los de primera necesidad. Además, esta visión busca siempre el crecimiento ilimitado sin considerar que, aquellos recursos naturales que utiliza para conseguir su objetivo, no son ilimitados.

Por el contrario, el progreso pensado desde el Sumak Kawsay no persigue la acumulación de bienes materiales o simbólicos, ni el incremento de las ganancias de una empresa, sino que busca promover una distribución justa y equitativa de las riquezas existentes, consciente de la necesidad de su uso prudente debido a su naturaleza limitada.

> (…) lo fundamental en la transformación del modelo de desarrollo radica en una nueva forma de concebir lo productivo. (…) no se trata sólo de disminuir la influencia del mercado y del sector privado sino de cambiar la visión política de quienes deciden lo que se produce y consume. Para efectos de la organización productiva de una sociedad, y considerando también la relación entre los países, añade el principio de "complementariedad". Este principio se manifiesta –de preferencia– en las relaciones de intercambio, permitiendo "eliminar injusticias y crear otros equilibrios" (Avendaño: 2010, p. 559).

No puede haber un "progreso" o "desarrollo" si es que hay personas que se ven perjudicadas con ello con tal de que unos pocos puedan obtener beneficios. El crecimiento económico no debe estar dirigido a minorías privilegiadas sino a todos los miembros de la comunidad. No es bajo el consumismo desenfrenado que se alcanza el "progreso". Promover esta perspectiva ocasionaría el deterioro de los recursos naturales junto con el desequilibrio cósmico que ello implica. La noción del Buen Vivir es una alternativa al modelo civilizatorio dominante de la modernidad occidental que sólo ha conseguido la decadencia y el agotamiento de grandes sectores de la humanidad más vulnerable, evidenciando así su carácter insostenible.

> Una de las convicciones de la sabiduría indígena andina, es que todo tiene que ver con todo, es decir que el "desarrollo" de una parte de la humanidad tiene que ver con el subdesarrollo de la otra parte. La tierra es (y el universo en su totalidad) un sistema limitado que no permite un "crecimiento ilimitado" que sólo se da en el caso del cáncer. (…) el capitalismo aún vigente, en su agonía es un

> sistema sumamente cancerígeno que produce metástasis lejos del origen de la enfermedad (…). Una economía realmente sustentable y sostenible en términos de la sobrevivencia de la humanidad y de la vida en general, es decir una economía compatible con la totalidad de la humanidad, la Naturaleza, el mundo espiritual y las futuras generaciones, debe renunciar a la ideología del "crecimiento" como mundo base del "Vivir Bien", a la especulación bursátil y el capital improductivo ficticio (Estermann: 2012, p. 15).

Con el Buen Vivir no se espera anular al mercado con el Estado, sino que se espera que pueda haber una relación dinámica y constructiva entre el Estado, la sociedad y el mercado, consiguiendo así un equilibrio entre ellos. Se espera que la actividad económica no esté en función del beneficio individual, sino que quienes se han visto excluidos por el neoliberalismo tengan ahora la oportunidad de ser beneficiados. Por ello es fundamental "establecer una relación armónica entre sociedad y naturaleza" (Avendaño, 2010, p. 559).

El Buen Vivir no es la expresión de una cosmovisión única o una concepción determinada sobre el desarrollo, progreso y organización de la sociedad, sino que "implica una ciudadanía activa y la capacidad de emprender acciones en función del respeto de la biodiversidad" (Avedaño: 2010, p. 560). El que este concepto sea aplicado a las sociedades supone un proyecto en donde se produce un cambio de paradigma con respecto a cómo se concibe el desarrollo, la participación política de los individuos y el rol que debe cumplir el Estado para su funcionamiento adecuado.

CONCLUSIÓNES

La filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt desafía a la hegemonía capitalista y monocultural del Occidente moderno. Fornet-Betancourt propone entablar un diálogo intercultural con otras maneras de entender el mundo. El Sumak Kawsay, como la propuesta andina de un pensamiento crítico, cuestiona desde el saber de una civilización milenaria, las bases mismas del desarrollo occidental.

La transformación intercultural de la filosofía que propone Raúl Fornet-Betancourt supone devolverle a ésta el poder crítico de una permanente inconformidad con el entorno. La interculturalidad tiene por misión un profundo compromiso con una crítica liberadora y emancipatoria para que se pueda combatir decididamente el inmovilismo y el indiferentismo social a partir de la formación de una cultura militante. La utopía del Buen Vivir que lleva a producir un cambio del mundo no se puede lograr sin un compromiso social y político de los intelectuales críticos que forman parte de las distintas culturas y de las distintas sociedades para que las situaciones que hoy en día nos afectan se reviertan por completo.

El Sumak Kawsay, como reinterpretación de los valores y principios que sustentan la cosmovisión andina en el equilibrio entre todos los seres del mundo, desarrolla una perspectiva crítica al señalar que cada ser es importante y merece ser respetado. El ideal andino del "Buen Vivir busca la armonía entre los seres humanos, su entorno y el mundo espiritual teniendo en cuenta a las futuras generaciones

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, A., MARTÍNEZ, E. (2009). *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Editorial Universidad Bolivariana, Santiago.

ESTERMANN, J. (2012). "Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino", Polis, 11(33), Diciembre, Universidad de los Lagos, Santiago, pp. 149-174.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée de Brouwer, Bilbao.

FORNET-BETANCOURT, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2007). "La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana". Solar, (3), Universidad Científica del Sur, Lima, pp. 23-40.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). "La filosofía intercultural". In: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-200] historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI. México. pp. 639-646.

KUSCH, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.

LERNES FEBRES, S. (2004). *La rebelión de la memoria*. Selección de discursos 2001-2003. Instituto de Democracia y Derechos Humanos (IDEH-PUCP); Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDH); Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima.

MELLA S.J., P. (2015). Ética del posdesarrollo. Ediciones Paulinas; Ediciones MSC; Instituto Filosófico Pedro Fco. Bonó, Santo Domingo.

MUJICA, L. (2016). *Pachamama Kawsan: hacia una ecología andina*. PUCP, Lima.

PRETO, J. M. (2013). *Derechos de la naturaleza. Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*. Corte Constitucional del Ecuador; Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC), Quito.

RICOEUR, P. (2002). *El conflicto de las interpretaciones*. FCE, México.

SALAS, R. (1996). *Lo sagrado y lo humano: para una hermenéutica de los símbolos religiosos: estudios de filosofía de la religión*. San Pablo, Santiago.

SALAS, R. (2006). *Ética intercultural: ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos:(re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Editorial Abya Yala, Quito.

BIODATA

Carlos Guillermo VIAÑA RUBIO: Es Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, cursa el Doctorado en Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur. Miembro colaborador del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Sus intereses son: la fenomenología de Edith Stein y Edmund Husserl, la Intersubjetividad y las relaciones entre la fenomenología y la Escolástica.

Jaime Javier VILLANUEVA BARRETO: Es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur. Miembro del Circulo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica, el Círculo Latinoamericano de Fenomenología, la Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Intercultural y la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Sus interese son: la fenomenología de Edmund Husserl, la Intersubjetividad, la Filosofía y Teología Intercultural y el Pensamiento Andino del *Sumak Kawsay*.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo







Treinta años de diálogo norte-sur. Una retrospectiva narrativa[1]

Thirty years of North-South dialogue. A narrative retrospective

Hans SCHELKSHORN
http://www.orcid.org/0000-0001-8574-2983
johann.schelkshorn@univie.ac.at
Universidad de Viena, Austria

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7091134

RESUMEN

El presente artículo proviene del discurso del autor en la conferencia del aniversario del diálogo filosófico Norte-Sur. Se hace un recorrido histórico de los 30 años del desarrollo, de lo que actualmente sería, la filosofía intercultural. Desde el diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, hasta Raúl Fornet-Betancourt, al cual se dedica este discurso.

Palabras clave: historia; intercultural; discurso.

ABSTRACT

This article is taken from the author's speech at the anniversary conference of the North-South philosophical dialogue. It is a historical review of the 30 years of the development of what today would be intercultural philosophy. From the dialogue between Karl-Otto Apel and Enrique Dussel, to Raúl Fornet-Betancourt, to whom this speech is dedicated.

Keywords: history; intercultural; speech.

Recibido: 17-05-2022 ● Aceptado: 24-08-2022

[1] Traducción de mi discurso en la conferencia de aniversario del diálogo filosófico Norte-Sur publicado en: Hans Schelkshorn, Dreißig Jahre Nord-Süd-Dialog. Ein narrativer Rückblick, in: Raúl Fornet-Betancourt (ed.) eligionen als Lebens- und Denkformen/Religions as Ways of Life and Thinking/Religiones como Formas de Vida y de Pensamiento. Dokumentation des XIX. Internationalen Seminars des Dialogpgrogramms Nord-Süd, Aachen: Verlagshaus Mainz 2020, pp. 79-90



INTRODUCCIÓN

Debido a mi participación – desde el primer encuentro en Friburgo de Brisgovia – en las conferencias del diálogo filosófico Norte-Sur, es decir, por haber sido en cierto modo "testigo histórico", fui invitado por Raúl Fornet-Betancourt a escribir una retrospectiva narrativa. Con mucho agrado he aceptado su invitación, aun cuando, no pudiendo limitar mi narrativa a lo episódico, me vea obligado a recurrir a la gran narrativa de la filosofía, es decir, la reflexión sobre la modernidad.

Antes de abordar diversas estaciones y temas del diálogo Norte-Sur, quisiera primeramente expresar mi más profunda gratitud al espíritu rector de los encuentros, Raúl Fornet-Betancourt, quien con el diálogo Norte-Sur ha realizado un trabajo pionero en el más amplio sentido de la palabra, en el que se han construido a lo largo de más de treinta años innumerables puentes entre investigadores, investigadoras e instituciones de todos los continentes. Lo digo basado en mi propia experiencia. Ya desde la segunda conferencia del programa de diálogo, que dio lugar en la Ciudad de México, tuve la oportunidad de conocer numerosos y numerosas colegas de Latinoamérica, con quienes intercambio ideas filosóficas y mantengo un vínculo de amistad hasta la fecha. Aun cuando ya desde años atrás me había ocupado de la filosofía latinoamericana, fue hasta los primeros encuentros "en el lugar" que logré por vez primera sumergirme en el *pensamiento latinoamericano*. Una experiencia que desencadenó un descentramiento irreversible en mi pensamiento. Desde entonces percibo con dolor las barreras eurocéntricas de algunos temas y debates de la filosofía europea. En otras palabras, me convertí de repente en un extraño al interior de mi propia comunidad académica.

Además, Raúl Fornet-Betancourt no solo ha construido con el diálogo Norte-Sur una red de trabajo filosófico intercontinental, sino también ha introducido un nuevo capítulo en la historia de la filosofía de la historia. El diálogo Norte-Sur constituyó ya desde su primera fase de 1989 a 1997, en la que el diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel pasó a ocupar el centro de la atención, toda una novedad histórico-filosófica. Pues nunca se había confrontado una filosofía europea con una filosofía americana en un proceso de diálogo por años bajo condiciones de igualdad.

El mutismo intercontinental reinante no era ninguna casualidad. Pues mientras que la filosofía europea, pese a todas sus ambivalencias, ha procurado un cierto proceso de intercambio con el "Oriente" desde el siglo XIX hasta la fecha, continuaron siendo Latinoamérica - junto con África - hasta hace poco tierra incógnita en las historias de la filosofía europea. Bajo la influencia de la filosofía hegeliana de la historia, de la que la filosofía postidealista apenas pudo librarse, continuó Latinoamérica hasta el siglo XX siendo considerada por la filosofía europea simplemente como un continente no filosófico. Dado que el espíritu absoluto se desplaza de Este a Oeste, concretamente de China a Berlín, carece Latinoamérica de un "lugar" en la historia universal desde la óptica hegeliana. Y dado que la historia mundial y la historia de la filosofía son inseparables para Hegel, tampoco puede existir, en consecuencia, ninguna historia de la filosofía latinoamericana, a menos que se trate de la expresión de una idea ya contenida en el espíritu europeo. La vida espiritual en América es – según el famoso veredicto de Hegel – solo un "Widerhall der Alten Welt (el eco del Mundo Antiguo)" (Wilhelm Hegel: 1986, p.114). Por este motivo, Hegel no puede dejar de reconocer el hecho de que la filosofía europea misma desde el siglo XVI haya emigrado y haya intentado echar raíces en el Sur de América.

DESARROLLO

La filosofía europea llegó a América, en efecto, sirviendo a los intereses de los poderes ibéricos, pero logró desarrollar al mismo tiempo y en medio de sus embrollos ideológicos con el poder colonial, asombrosas perspectivas críticas en el "Nuevo Mundo" del siglo XVI. Solo por mencionar algunos ejemplos: Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún rompen ya desde el siglo XVI con la lógica del pensamiento imperial-cristiano. En el siglo XVIII crítica la filosofía latinoamericana y el discurso racista de las filosofías ilustradas. Los grandes filósofos naturalistas del siglo XVIII, en particular de Buffon y de Pauw, describen América como un continente geológicamente joven, es decir, inmaduro. El desfavorable clima húmedo propicia el

surgimiento de una fauna y una flora inferiores, en la que solo animales y seres humanos degradados pueden sobrevivir. Además, según de Pauw incluso los mismos europeos decaen, víctimas de una degeneración racial, cuando son expuestos por largo tiempo al clima americano.

Las doctrinas mismas de Buffon y de Pauw fueron asimiladas por las cúspides de la filosofía ilustrada alemana, en particular por Kant y Hegel[1]. Por el contrario, Francisco Clavijero, un jesuita de México, desarrolló una crítica sin miramientos del racismo de la Ilustración. En su obra *Historia antigua de México* (1781) presenta Clavijero, quien personalmente dominaba la lengua de los aztecas, un amplio panorama de las culturas indígenas de Mesoamérica. Además, Clavijero rechazó de manera contundente el reproche de de Pauw acerca de la degeneración de los europeos en América, el cual en última instancia ponía en duda su propia identidad como sujeto científico. “Si Pauw hubiera escrito sus Investigaciones filosóficas en América, podríamos sospechar la degeneración de la especie humana bajo el clima americano” (Clavijero, 1991, p. 503). La resonancia de la obra de Clavijero no tuvo, sin embargo, ningún efecto visible en la Ilustración europea. Solo Alexander von Humboldt supo valorar los estudios de Clavijero profundizándolos con investigaciones propias realizadas en aquellas regiones. Hegel, en cambio, no tuvo conocimiento ni de Clavijero ni de Humboldt, pese a que este último impartía cursos en aquel tiempo – al igual que Hegel – en Berlín.

También en el siglo XX permaneció oculta la filosofía latinoamericana como en una densa niebla que solo algunas veces permitió pasar algunos rayos de luz. Así, presentó Francisco García una ponencia sobre las corrientes filosóficas contemporáneas en América en 1908 en Heidelberg. En el período entre guerras lograron introducirse intelectuales latinoamericanos en foros de diálogo internacional. José Carlos Mariátegui fue miembro del grupo Clarté. Alfonso Reyes participó en las charlas de la “Societé des esprits”. En 1930 presentó Coriolano Alberini en Alemania destacadas ponencias sobre la filosofía alemana en Argentina. Después de la Segunda Guerra Mundial volvió la filosofía latinoamericana nuevamente a pasar desapercibida tanto por lado del pensamiento europeo como del norteamericano[2].

En este trasfondo resulta claro el significado histórico del programa de diálogo de la filosofía de la liberación latinoamericana y de la ética del discurso de Karl-Otto Apel. El diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel representa un giro crucial en la precaria historia del pensamiento latinoamericano con el pensamiento europeo. Al mismo tiempo, sin embargo, continuaron presentes de manera clandestina la exclusión y el menosprecio por siglos del pensamiento latinoamericano por parte de la filosofía europea. Dos observaciones al respecto:

Como dije anteriormente, el programa de diálogo inició en diciembre de 1989 en Friburgo. En aquél entonces, recién titulado como doctor, peregriné a Friburgo con el fin de conocer personalmente a Enrique Dussel, cuya ética de la liberación había tratado de manera detallada en la tercera parte de mi disertación[3]. Karl-Otto Apel presentó en su ponencia a la ética del discurso como una ética global de la responsabilidad basada en una transformación postmetafísica de la filosofía transcendental kantiana (Apel, 1990). Dussel, por el contrario, puso a la ética del discurso en su totalidad bajo sospecha de ideología (Dussel, 1990). Al hablar de una “historia universal de la humanidad fundamentalmente posibilitada por la cultura occidental” (Dussel: 1990, p. 76). Apel hacía caso omiso de la milenaria era colonial de manera sistemática[4]. La intención

---

[1] Véase al respecto: Georges-Louis Leclerc de Buffon, Histoire naturelle Paris 1749-1788; Cornelis de Paw, Recherches philosophiques sur les Americaines, London 1771. Véase también al respecto: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, en: Werke 12, p. 107, lugar en el que se le atribuye a Oceanía una “inmadurez física”.

[2] Véase al respecto: Eduardo Mendieta, Introduction, en: Eduardo Mendieta, Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates, Bloomington/ Indianopolis 2003, p. 1: "one of the most amazing things about the bibliographical work on philosophy published in English over the last decade or so is its utter silence about Latin American philosophy and philosophers." [“una las cosas más asombrosas del trabajo bibliográfico sobre filosofía publicada en inglés a lo largo de la última década, es su total silencio acerca de la filosofía latinoamericana y de los filósofos latinoamericanos.”]

[3] Publiqué esta parte de mi disertación tras la “autorización” personal de Dussel: Hans Schelkshorn, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Freiburg-Basel-Wien 1992.

[4] Dussel hace referencia aquí a Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, Bd. II, Frankfurt am Main 1973, p. 263

emancipadora de la pragmática transcendental apeliana debía de radicalizarse mediante una praxis liberadora basada en una economía trascendental.

En la discusión sobre la ponencia de Dussel, Apel ubicó de manera espontánea a la ética de la liberación en la así llamada parte B de su ética del discurso, en la cual se tratan asuntos relacionados con la aplicación histórica del principio discursivo. Lo que significa que la ética del discurso se encargaría, según Apel, del problema de la fundamentación, mientras que a la ética de la liberación le correspondería, por el contrario, la aplicación regional de la moral de principios en el contexto latinoamericano. Esta división del trabajo, en la que la filosofía europea busca mantener su monopolio, por lo menos en el plano de la abstracta ética de principios, tropezó al principio con un consternado extrañamiento y finalmente con un vehemente rechazo por parte de Dussel. Ya que, si bien Dussel desarrolló la ética de la liberación en los años setentas como una ética sensible a su contexto[5], ésta se comprendía a sí misma y al mismo tiempo como una ética universal que inspirada por las teorías de la dependencia criticaba con todo rigor las asimetrías de poder globales. Una crítica a los universalismos imperialistamente distorsionados es, sin embargo, únicamente posible – de ello estuvo Dussel siempre consciente – por medio de una ética universalista[6]. Un proyecto en el que Dussel reelaboró de manera creativa en los años setenta temas centrales de Lévinas, más tarde de Marx y posteriormente al diálogo con Apel también de la ética discursiva. Esto significa que los retos de la modernidad exigen – al respecto coincidieron Apel y Dussel – una ética global. El diálogo de la ética latinoamericana de la liberación con la ética discursiva fue por ello una disputa sobre las posibilidades, límites y principios de una ética global. Disenso reinó únicamente en torno a la pregunta de cómo podría fundamentarse una ética universalmente válida.

El diálogo entre Apel y Dussel marcó – pese a todas las deficiencias que no deberían de guardarse en silencio – un nivel de reflexión hasta la fecha significativo para una filosofía intercultural. Ya que la filosofía intercultural no debería de agotarse en un “grato” intercambio de diversas perspectivas mundiales, en las que las relaciones de poder en la modernidad global sean subestimadas o pasadas por alto. El diálogo de la ética discursiva con la ética de la liberación también se distancia claramente de los actuales discursos post- y decoloniales que tienden abiertamente a desacreditar, desde una perspectiva teórica de poder, toda forma de pensamiento uni-versalista, incluyendo la pregunta misma por criterios éticos universalmente válidos.

La filosofía intercultural – también lo demuestra de manera notable el diálogo entre Apel y Dussel – es eminentemente una disputa en torno a la Modernidad global. Apel reacciona en torno a las consecuencias y efectos colaterales de la civilización técnico-científica. Dussel reacciona, por el contrario, en torno al abismo social que divide a la sociedad mundial. A partir de este trasfondo resultan comprensibles las diversas estrategias de fundamentación que – como he intentado mostrarlo – no deben de excluirse mutuamente y muy bien podrían complementarse[7].

En segundo lugar, quisiera ilustrar el modo como las relaciones de poder de la modernidad global influencian de manera profunda los discursos interculturales a partir de un episodio aparentemente sin importancia que tuvo lugar durante el quinto evento del diálogo Norte-Sur en Eichstätt (2.-6. 4. 1995). En la discusión sobre su ponencia en Eichstätt, Dussel puso de relieve que la filosofía de la liberación, pese a su terminología europea, seguía siendo al mismo tiempo incomprensible para los europeos. Ya que, si bien la filosofía latinoamericana retoma, por un lado, numerosas corrientes de la filosofía europea, también les añade, por otro lado, nuevas connotaciones semánticas a partir de las respectivas experiencias propias e historias discursivas. Con este problema me topé yo mismo hace algunos años, una y otra vez, en mi confrontación con las filosofías latinoamericanas. Por una parte, como lector europeo me resultaban las

---

[5] Los dos primeros tomos de los cinco en su totalidad de la ética de la liberación publicados por Dussel en los años setenta llevaron por ello como título: Para una ética de la liberación latinoamericana, Buenos Aires 1973 (Nota de H.Sch.).
[6] Ante la “ocupación” del ámbito universal por las potencias imperiales es – como ya había hecho mención en su ética José Vasconcelos, uno de los filósofos mexicanos más significativos de la primera mitad del siglo XX - la reflexión retrospectiva sobre del contexto latinoamericano el ineludible desvío hacia la búsqueda de una ética universalmente válida. Véase al respecto: José Vasconcelos, Ética. Mexico 21939, p. 9-56.
[7] Véase al respecto: Hans Schelkshorn, Diskurs und Befreiung. Studien zu philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel, Atlanta-Amsterdam 1997.

terminologías y conceptos plenamente familiares, por otra parte, me acompañaba seguido el vago presentimiento de no haber comprendido cabalmente aspectos cruciales de la argumentación. Fue hasta el momento en el que empecé yo mismo a sumergirme en la historia de la filosofía latinoamericana que logré tomar conciencia del hecho de que Dussel y otros representantes del pensamiento latinoamericano no solo hacían referencia a la filosofía europea, sino que seguido hacían referencia también a la historia de la filosofía latinoamericana, una historia que hasta ese momento me era completamente desconocida.

En la discusión de Eichstätt de 1995 un participante europeo se sintió indignado por la afirmación de Dussel sobre la "necesaria incomprensibilidad" de la filosofía latinoamericana. La filosofía busca sin embargo –en ello residía su objeción– siempre un acuerdo. Aun cuando no siempre sea posible lograr una comprensión adecuada, la filosofía no puede renunciar de antemano al intento de una comprensión. Además, todos aquellos o aquellas, que como Dussel se empeñen en la incomprensibilidad de su pensamiento para otros, demuestran con esa actitud que han dejado, en última instancia, de hacer filosofía.

La afirmación "¡Esto ya no es más filosofía!" tuvo el efecto de un atentado explosivo en Dussel, quien totalmente paralizado dirigió su mirada fija a los colegas europeos atravesándolos hasta en los huesos. Esta escena, que, por supuesto no fue conservada en ninguna grabación de la documentación, tiene, sin embargo, un significado simbólico que no habría de subestimarse. Ya que la pregunta, de si el pensamiento de Dussel es realmente filosófico, toca una herida desde hace mucho tiempo latente y extremadamente dolorosa de la filosofía latinoamericana.

Para entender esto, debemos echar una mirada breve en la historia de la filosofía latinoamericana. La filosofía latinoamericana ha negado, en medio de todas sus aspiraciones por autonomía espiritual, su propia historia. Bajo la influencia del veredicto de Hegel de ser "eco del Mundo Antiguo" estaba muy difundida la convicción en Latinoamérica de que la investigación y la apropiación crítica del propio pensamiento histórico no valían la pena. Fue a partir de la Segunda Guerra Mundial, justo cuando Europa pierde definitivamente la hegemonía mundial, que la filosofía latinoamericana, más exactamente la "historia de las ideas", dirige su atención, esta vez de manera decidida, a su propia historia[8].12 Bajo la supervisión de Leopoldo Zea se elaboró la historia de la filosofía de manera sistemática en un proyecto de investigación continentalmente vinculado en numerosos países. En medio de la auto apropiación colectiva de la propia y por largo tiempo silenciada historia del pensamiento, cuestionó Augusto Salazar Bondy, quien también había publicado estudios significativos sobre la filosofía de la historia peruana, no obstante, la autenticidad de la filosofía en Latinoamérica de manera radical. La filosofía latinoamericana había sido – según Augusto Salazar Bondy en su escrito ¿Existe una filosofía de nuestra América? (1968) – permanentemente una apología del poder colonial y neocolonial y finalmente no había logrado echado raíz alguna en el suelo americano. La respuesta de Leopoldo Zea, rector espiritual de la "historia de las ideas", no tardó mucho en manifestarse. Sin negar las confusiones ideológicas, Zea defendió en La filosofía americana como filosofía sin más (1969) a la filosofía latinoamericana que no se limitaba meramente a reproducir las estructuras de poder (neo-)coloniales y que, partiendo siempre de nuevos impulsos, rompía constantemente con ellas. En la réplica de Zea a Salazar Bondy hay un aspecto que hasta la fecha a mí también como filósofo europeo me ha puesto a pensar. Según Zea, el propio escepticismo en la filosofía latinoamericana implica una duda en la plena capacidad racional de los seres humanos en Sudamérica, una duda que tal y como Zea mismo lo pone de relieve, se remonta hasta el siglo XVI. Ya que en el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas pusieron los europeos a discusión si y, en caso afirmativo, hasta qué medida, los pueblos amerindios eran seres dotados de razón. La duda en la humanidad de los pueblos indígenas del así llamado "nuevo mundo" fue extrapolada según Zea a partir de la segunda mitad del siglo XVIII también a los criollos, cuyas demandas de igualdad de derechos en el imperio español fueron objeto de estricto rechazo, tanto por los simpatizantes de la monarquía como por los republicanos. Desde entonces se sintieron los criollos, como subraya Zea, también como humanos de segunda clase.

---

[8] Véase al respecto: Hans Schelkshorn, Widerhall der Alten Welt oder ein verpflanzter Baum? Zur Debatte über die Geschichte der Philosophie im südlichen Amerika im 20. Jahrhundert, en: Rolf Elberferld (ed.), Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive, Hamburg 2017, p. 65-95.

En la pregunta planteada más bien de manera casual por el colega europeo en Eichstätt, se ponía de manifiesto para Enrique Dussel – y esto debería de quedar claro en este corto excurso – un cuestionamiento milenario del pensamiento latinoamericano; un cuestionamiento que no únicamente en el diálogo de Apel y Dussel, sino también en el diálogo filosófico Norte-Sur constituyó, en general, un contenido oculto difícil de captar que – a pesar de que no pudo ser documentado de manera directa en las publicaciones – influyó discursos enteros.

Desde mediados de la década de los noventa, Raúl Fornet-Betancourt transformó el diálogo filosófico Norte-Sur en un discurso global sobre la Modernidad con el fin de entablar un diálogo entre las filosofías de todas las regiones del mundo. Como fue el caso del diálogo entre Apel y Dussel, las conferencias fueron celebradas no únicamente en Europa, sino también de manera regular en países del sur global como, por ejemplo, en Chennai/India en 2007.

El cambio del "locus enuntiationis" tiene justamente un significado para los filósofos y las filósofas europeos que no habría de subestimarse. Ya que el encuentro en "lugares" fuera de Europa hace tomar consciencia inmediata de las condiciones materiales de la filosofía – condiciones que con frecuencia pasan desapercibidas por la filosofía académica europea o son subestimadas en su relevancia. Además, el diálogo filosófico Norte-Sur organizado por Raúl Fornet-Betancourt ha rebasado también las fronteras de la filosofía académica. Al respecto quisiera destacar la conferencia de 2014 en la Universidad de la Tierra, el centro cultural de los Zapatistas en San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México), que hizo posible, más allá de la mirada etnológica, una encuentro directo con el pensamiento de tradiciones indígenas. La problematización de la filosofía académica puede también vincularse con tradiciones europeas, en particular con la filosofía existencialista, pero también con ciertas corrientes del marxismo. Ya que las corrientes de pensamiento desde Schopenhauer pasando por Kierkegaard hasta llegar a Sartre y Camus convergen, más allá de sus respectivas diferencias, en la pregunta: ¿Con qué filosofía podemos vivir o por lo menos minimizar nuestra complicidad con la injusticia social? En este trasfondo es el diálogo Norte-Sur un correctivo significativo frente a la filosofía académica hegemónica, en la que la calidad del pensamiento está subordinada a rigurosos criterios cuantitativos (rankings anónimos, número de publicaciones, etc.).

CONCLUSIONES

Llego al final de mi narrativa. Treinta años de diálogo Norte-Sur son, sin duda, un motivo para celebrar. Treinta años en un programa de diálogo tan único no transcurren sin dejar huella. Un aniversario es siempre una oportunidad para revisiones y reorientaciones. A partir de este trasfondo, quisiera concluir con una observación sobre la reestructuración de las relaciones de poder que me parece importante tomar en cuenta para futuros procesos de diálogo.

El diálogo Norte-Sur surgió bajo la oscura sombra del dominio imperial europeo que a partir de 1945 se trasladó a Estados Unidos de Norteamérica. La hegemonía geopolítica de Europa o del Occidente ha condenado desde el siglo XIX a numerosas regiones del mundo a una inhumana lucha de supervivencia política, económica y cultural. Incluso China, cuya historia se remonta a más de 3000 años de antigüedad, se vio expuesta a lo largo del siglo XX a la amenaza de ser dividida por potencias europeas y por Japón, es decir, al peligro de desaparecer del escenario mundial. En este trasfondo, la idea de una sociedad mundial policéntrica, tal y como lo sugiere Enrique Dussel, entre otros, con el concepto de "transmodernidad", constituye el marco de referencia casi obligado para filosofías interculturales en general y para el diálogo Norte-Sur en particular. En este contexto se encuentra la filosofía europea, como es natural, bajo sospecha general de complicidad con estructuras de poder imperiales. Una sospecha expresada con toda claridad por Enrique Dussel ya desde en la primera conferencia en 1989. Sin embargo, Dussel por lo menos mantuvo siempre a la vista, a lado del mito victimario imperial, también el potencial emancipador de la modernidad.

Teóricos y teóricas de-coloniales como Walter Mignolo amenazan, en cambio, con reducir a la modernidad europea en su totalidad al colonialismo[9].

No es en absoluto mi intención subestimar el peligro del imperialismo europeo. La expansión imperialista es indudablemente un factor constitutivo de la génesis de la Modernidad, un factor que sigue vigente en muy diversas dimensiones de las relaciones de poder de la sociedad mundial global. Sin embargo, sigue abierta la pregunta acerca del papel que la filosofía europea en un futuro diálogo Norte-Sur podría y debería de asumir. Ciertamente es y será una tarea urgente de las filosofías europeas abrirse sin reserva alguna a las diversas tradiciones de pensamiento del Sur global. La filosofía europea tiene más de un siglo de rechazo discursivo – sin duda un síntoma de arrogancia imperial – por compensar.

No obstante, me parece que la filosofía europea misma tiene hoy en día una contribución que aportar al discurso global sobre la modernidad. Ya que la filosofía europea ha desarrollado, en medio de un furor imperial histórico único, también un potencial crítico que ha inspirado hasta ahora luchas sociales a nivel mundial. En el siglo XVI aportaron Francisco de Victoria y Las Casas el fundamento del derecho de las naciones y de la idea de una ética global de la responsabilidad. De Hobbes a Kant ha diseñado la filosofía europea la compleja construcción de un estado de derecho democrático basado en derechos humanos, que, pese a todos sus flancos débiles y distorsiones racistas, pertenece, no obstante, a lo mejor que la filosofía europea ha podido hasta ahora llegar a concebir. No por pura casualidad luchan hoy en día hombres y mujeres por los derechos humanos y por un estado democrático. Sé que Europa, justamente en asuntos de derechos humanos y democracia, se ha hecho al mismo tiempo culpable de una imperdonable hipocresía y que continúa haciéndose culpable de ello, lo que con razón es puesto en evidencia, sin miramiento alguno, por la moderna crítica decolonial. Por ello, nos confrontamos con la pregunta, de si una filosofía desacreditada por el colonialismo e imperialismo estaría en condiciones o no, de hacer una aportación constructiva en el diálogo global de las filosofías.

Yo abogaría por una cautelosa afirmación, no solo por razones intrafilosóficas, sino también por razones políticas. Ya que la situación geopolítica se ha transformado de manera masiva en los últimos treinta años. La visión conjurada por largo tiempo en discursos interculturales de una sociedad global policéntrica se ha convertido mientras tanto en una realidad. Sobre todo, China ha vuelto a colocarse de manera decisiva en el centro de la política mundial, tal y como lo ha puesto de relieve el mismo presidente Xi Jinping. A consecuencia de la pérdida de poder geopolítico del Occidente, la resolución de conflictos cae cada vez más en manos de poderes regionales. Un orden estructural de poder policéntrico, como una mirada al Cercano Oriente lo muestra, no significa en sí un paso hacia más humanidad. Ciertamente, la reciente inestabilidad del Cercano Oriente fue ocasionada por la intervención militar del Occidente. Sin embargo, el mar mediterráneo se ha convertido cada vez más en un campo de batalla de los intereses de poder de Irán, Arabia Saudita, Rusia y Turquía. En Asia oriental, por el contrario, el brazo imperial del Occidente es limitado por la política expansionista de China. En pocas palabras, la lógica de expansión imperialista ha dejado de ser monopolio exclusivo del Occidente.

En los desplazamientos de las relaciones geopolíticas de poder han aparecido alianzas turbias, a decir verdad, no solo por parte de los innumerables acuerdos ya conocidos de las potencias occidentales con déspotas y dictadores militares, sino también alianzas de movimientos y gobiernos de izquierda, particularmente en Latinoamérica, con regímenes autoritarios o fascistas, en particular con el Irán y Rusia. Además, la sociedad mundial, pasando por alto toda frontera cultural, ha sido a su vez inundada recientemente por una ola violenta de políticas identitarias que rechazan de manera abierta un estado de derecho democrático basado en los derechos humanos. Los frentes de las luchas sociales y políticas discurren hoy en día menos entre el Occidente y el sur global que a través de regiones enteras del mundo. En una lucha común antidemocrática se encuentran hoy en día unidos el nacionalismo hindú, el fundamentalismo islámico y cristiano, visiones de una unión euroasiática o de un nuevo reino otomano, así

[9] Véase al respecto: Enrique Dussel, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Düsseldorf 1993, p. 193-198 (Capítulo: Die zwei Paradigmen der Moderne); Walter Mignolo, Delinking. The Rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality, en: Cultural Studies 21 (2/2007), p. 449-514.

como movimientos neoderechistas o populistas de derecha en Europa y en los Estados Unidos en una alianza difusa y difícil de entender.

En el diálogo Norte-Sur ocupó la crítica al estrecho eurocentrismo de los ideales políticos de la ilustración europea por largo tiempo el centro de atención de los debates. Esta tarea no ha sido de ninguna manera concluida y deberá continuar en el futuro. Sin embargo, los frentes ideológicos también han sido desplazados por las nuevas relaciones geopolíticas de poder. Derechos humanos y democracia no sólo deberían de liberarse de su carga eurocéntrica, sino que ahora también tendrían que fundamentarse y defenderse nuevamente. Bajo estas circunstancias se enfrentan las filosofías orientadas interculturalmente a una doble tarea. Por una parte, debe de dirigirse la crítica contra las ideologías imperiales y autoritarias en todas las regiones de la sociedad policéntrica, por otra parte, es necesario desplegar, a través del diálogo intercultural, el potencial humanista de todas las culturas, para evitar la recaída global en una era autoritaria.

Rescatar las "reservas de humanidad" (Alfonso Reyes) de las diversas culturas para contrarrestar nuevas recaídas en la barbarie fue y ha sido exactamente el impulso del pensamiento y obra de Raúl Fornet-Betancourt. Así quisiera también expresarte al final, querido Raúl, mi más personal agradecimiento. La participación en el diálogo Norte-Sur, así como en los otros foros de diálogo interculturales, que tú por décadas dirigiste con una, a mi juicio, inimaginable energía, han dejado huella en mi pensamiento y en mi vida de manera decisiva. Mi identidad filosófica y personal es inseparable de los numerosos encuentros y diálogos que tú me posibilitaste – por ello quisiera darte las gracias de todo corazón.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, K. (1990). "Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika"*, Verlag der Augustinus Buchh, Aachen, p. 10-40.

CLAVIJERO, F. (1991). *Historia antigua de México*. Porrúa, México. p. 503.

DUSSEL, E. (1990). "Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika"*, Verlag der Augustinus Buchh, Aachen, p. 69-96.

HEGEL, G. W. F. (1986). "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", en: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 12, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

BIODATA

Hans SCHELKSHORN: Director del Departamento de la Filosofía Intercultural de la Religión de la Universidad de Viena. Presidente de Sociedad Vienesa de Filosofía Intercultural; Coeditor de "Polylog - Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren". Participante del Diálogo Norte-Sur organizado pro Raúl Fornet.Betancourt Estudió de teología y filosofía en Viena y Tubinga, 1989 Doctorado de teología en 1989; doctorado de filosofía en 1994.; habilitación en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Viena en 2007. Monografías: Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel (1992); Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (1997); Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne (2009).



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110416
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



De la interculturalidad al diálogo interreligioso

From intercultural to interreligious dialogues

Miguel POLO
http://www.orcid.org/0000-0003-1301-4930
mpolos1@unmsm.edu.pe
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110416

RESUMEN

La filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt se ha destacado por ser una propuesta de encuentro con el otro, respetando sus experiencias y saberes. Por lo que la interculturalidad no propondría un diálogo desde una razón descontextualizada, sino un diálogo de situaciones humanas, que pueda permitir una convivencia digna. El diálogo interreligioso sigue los mismos criterios, por lo que no se trataría solo de un encuentro racional, sino de situaciones, las cuales harían que los creyentes se encuentren para asumir su responsabilidad ante el sufrimiento actual de la humanidad y del planeta.

Palabras clave: diálogo; interculturalidad; interreligioso; secularidad; teología.

ABSTRACT

The intercultural philosophy of Raúl Fornet-Betancourt has stood out for being a proposal to meet the other, respecting their experiences and knowledge. Therefore, interculturality would not propose a dialogue from a decontextualized reason, but a dialogue of human situations, which can allow a dignified coexistence. Interreligious dialogue follows the same criteria, so it would not be just a rational meeting, but situations, which would make believers meet to assume their responsibility in the face of the current suffering of humanity and the planet.

Keywords: dialogue; interculturality; interreligiosity; secularity; teology

Recibido: 03-05-2022 ● Aceptado: 11-08-2022



INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es pensar un aspecto de la interculturalidad, que resulta expresión suya, se trata de la interreligiosidad y el consecuente diálogo interreligioso. Esto lo pensaremos teniendo en cuenta el contexto de las sociedades seculares actuales. Las religiones, sus creencias y normas, han sido componentes importantes de las culturas, formadoras de sociedades y de tipos humanos. Luego de la crisis del modelo liberal de secularismo, requerimos volver a repensar el lugar de las religiones en sociedades plurales. Y para ello, la interculturalidad puede ser el horizonte desde donde pensar el encuentro de las religiones, sea desde sus dimensiones de religiosidad o espiritualidad, que siguen formando parte de los tejidos culturales de las sociedades. Y un diálogo liberador que pueda responder a las condiciones de crisis civilizatoria.

Así, nuestra breve reflexión tendrá tres puntos: el marco intercultural para pensar el encuentro de religiones, pensar la interreligiosidad y finalmente reflexionar sobre las sociedades seculares y el papel de las religiones en ella. Terminaremos con algunas reflexiones adicionales.

DESARROLLO

La interculturalidad de Raúl Fornet-Betancourt

Ha sido Raúl Fornet-Betancourt quien ha colocado en la agenda de la filosofía, el tema intercultural[1], al punto de hablar de una transformación intercultural de la filosofía, especialmente porque ha estado sumisa a un contenido y una forma de hacer filosofía, que ha sido occidental (Fornet-Betancourt: 2001). Obviamente esto requiere entender de manera diferente el quehacer mismo de la filosofía. Por ejemplo, afirma que esta es plural, desde muchas lenguas y contextos. “No es un mero saber o aprender ideas o sistemas de pensamiento, sino sobre todo un saber realidad y un saber hacer realidad” (Fornet-Betancourt: 2007a, p. 255). Y es que la interculturalidad no es un simple tema teórico de sujetos racionales, sino es la práctica de vida que experimentamos con el otro, “ir creciendo con y desde el otro” (Fornet-Betancourt: 2007a, p. 256). Aunque frecuentemente se trata de comunidades en conflicto de tradiciones, que pugnan en tener dominio sobre las demás (Fornet-Betancourt: 2007a, p. 256-257).

Considero que una imagen sugerente para pensar la interculturalidad es el árbol, con muchas ramas en distintas direcciones, frecuentemente cruzadas, pero todas alimentadas por pasado común y tendiendo a buscar la luz y expandiéndose en nuevos espacios de libertad. Utilizando esa metáfora quizá se pueda entender mejor su propuesta de “diálogo de las culturas”, frente al proceso globalizador de una cultura basada en el mercado y el consumo, sometiendo a las religiosidades, por ejemplo, indígenas y afroamericanas. En ese sentido, hay que ver las condiciones del diálogo, que hoy se expresan en asimetría, es decir, sin igualdad (Fornet-Betancourt: 2001, p. 177). Lo cual trae dominio de una cultura sobre otras, que no es sino prácticas de injusticias sobre determinados grupos humanos.

Raúl Fornet entiende por cultura no una entidad “espiritual”, sino una comunidad humana que organiza su materialidad en base a fines y valores (Fornet-Betancourt: 2001, p. 181), por lo que de ella depende su existencia física y es fuente de realización humana. No obstante, Fornet no la concibe como bloques monolíticos que despliega una tradición, sino una que alberga conflictos y contradicciones, opresiones que deben ser respondidas con una “desobediencia cultural” (Fornet-Betancourt: 2001, p. 186). Por eso, no parte de la sacralización de las culturas, no las entiende como ídolos nacionales intocables, sino como procesos que abren posibilidades de humanización o deshumanización, por lo que conviene una actitud crítica frente a ellas. El talante humanista de Raúl Fornet, no culturalista, está presente hasta en su última obra con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías (2019), puesto que le preocupa el sentido y destino de la humanidad del ser humano. En palabras de Fornet: “un humanismo que aprendiese por el

---

[1] Para una síntesis de la filosofía intercultural de Raúl Fornet puede verse la obra de Alexander Cerón, *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet Betancourt* (2011).

diálogo intercultural a deletrear la humanidad de toda la humanidad y que abrirse abriese de este modo el horizonte para toda la convivencia solidaria de una humanidad plural" (Fornet-Betancourt: 2019, p. 158). Ya en Transformación intercultural de la filosofía (2001) señalaba que las culturas son caminos de realización personal libre, no la autoafirmación de sus esencias ontológicas (Fornet-Betancourt: pp. 195-197). No obstante, no se trata de una libertad liberal, sino de una que reconoce su humanidad común y diferente, desde ahí pensar en un destino digno.

Desde lo expresado, la filosofía intercultural de Raúl Fornet ha dado más herramientas teóricas para pensar éticamente el encuentro entre religiones. Podemos tener una primera aproximación a la interculturalidad a través de diversas metáforas como la de los tejidos andinos, de múltiples colores; el concierto que reúne armónicamente una polifonía, la que sirve para cultivar el espíritu humano. No obstante, las culturas no son un todo homogéneo, sino diversas y hasta problemáticas, por lo que una aproximación intercultural crítica se hace necesaria. En palabras de Fornet:

Interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación. (Fornet-Betancourt: 2006, p. 23)

La interculturalidad parte del reconocimiento de la diferencia, pero seguida de una diferencia que se da en el diálogo, uno nunca concluyente, sino abierto a nuevos procesos. Y en ese encuentro, los sujetos se acercan desde su saber contextual: "la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 25). Desde esos contextos, poder abrirse al diálogo con una finalidad humanista:

> (…) en vistas a mejorar las condiciones para el ejercicio de la interculturalidad mucho depende de si aprendemos a plantear y a llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como un diálogo de, sobre y entre situaciones de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o el culto del pensamiento desrealizante." (Fornet:Betancourt: 2006, p. 26)

No se trata de colocarse desde la posición del Hombre en abstracto ni del sujeto trascendental, sino atender a las "antropologías contextuales", que permitan darnos cuenta tanto de la "fragilidad de la condición humana" como "de la diversidad de situaciones en que vive y experimenta la fragilidad de ser este humano, aquí, ahora y en estas condiciones sociales, culturales, económicas, etc." (Fornet-Betancourt: 2006, p. 27-28). Esto mismo será significativo a la hora de pensar el diálogo interreligioso.

La idea de una "razón filosófica transcultural" resulta problemática para Fornet (2006, p. 31), porque perjudicaría a un genuino diálogo y a las racionalidades de otras culturas. Por lo que prefiere hablar de "razones en diálogo" (Fornet-betancourt: 2006, p. 32), sin temor de caer en el relativismo cultural:

> Trabajando en la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave de superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones. (Fornet-Betancourt: 2006, p. 32)

De ese modo, se hace importante el "inter", pues ahí es donde se produce la relación, el encuentro de las diferencias. En ese sentido, Fornet no entiende el diálogo intercultural solo como "un espacio de encuentro entre distintos logos o formas reflexivas de pensar" (Fornet-Betancourt: 2006, p. 33). Más bien, piensa en un diálogo intercultural articulado a "las prácticas culturales concretas" (p. 33). Ampliando esta idea sostiene:

> Más que diálogo entre "culturas" debería ser…un diálogo de situaciones humanas. Esto significa que lo que la interculturalidad debe relacionar, promoviendo además conciencia de esta acción, es la diversidad de sujetos humanos concretos, la diversidad de mundos situacionales en que seres humanos vivientes viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones. (Fornet-Betancourt: 2006, p. 33)

Así, el punto de partida del diálogo situacional no son las creencias o tradiciones culturales, sino el sujeto que las vive en una determinada situación. De ese modo, evitar la idealización cultural. Esto hace de la interculturalidad un humanismo situacional. Más que diálogo sobre ideas (filosófica o teológicas, para el caso del diálogo interreligioso), se trata de encuentro de sujetos que buscan “un mejor discernimiento” de la “subjetividad humana”, sea de su constitución, expresión o realización (Fornet-Betancourt: 2006, p. 33). A lo que añade que el diálogo intercultural es un “espacio donde se discierne la bondad de las necesidades y deseos, memorias e imaginarios, etc., por lo que se definen los sujetos en y desde sus contextos de vida” (Fornet-betancourt: 2006, pp. 33-34). Dicho en otras palabras, por el mismo Fornet:

> Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del estado real de su condición humana en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad. (Fornet-betancourt, 2006, p. 34)

No se trata de haber desplazado el diálogo intercultural al diálogo de situaciones, pues las culturas viven en situaciones particulares, aún dentro de una misma tradición. Tampoco es la apuesta por cerrarse en el locus de enunciación, sino el lugar donde la subjetividad se reconoce como intersubjetividad. Esta “resignificación intercultural de la intersubjetividad” podría permitir el “ensanchar las posibilidades de crear comunidad” (Fornet-Betancourt: 2006, p. 34), que él no interpreta como hibridación, sino como “comunitarización” o “convivencia” (Fornet-betancourt: 2006, p. 35). Conviene citar a Fornet cuando se distancia de la idea de hibridación:

> (…) no veo todavía claro si la hibridación, entendida al menos como espacio de superposición y/o yuxtaposición de múltiples elementos, indica un “hecho” o un ideal. En todo caso creo que no es equivalente de transformación intercultural de identidades que implica cultivo y trasmisión, si bien en apertura e interacción renovadoras, de memorias y tradiciones. (Fornet-Betancourt: 2006, p. 35)

Podemos ver un triple movimiento dentro del “inter”: por un lado, las identidades vienen desde determinadas situaciones, lo cual implica tradición, historia, opresiones, conflictos y juegos de poder; por otro lado, se produce la interacción, el encuentro dialógico, siempre situacional, donde los sujetos renuevan o replantean sus memorias y tradiciones. La pregunta que surge será: ¿en razón de qué los sujetos entran o entrarían en diálogo con otros? Cuestión que trataremos más adelante. El tercer movimiento es la transformación del sujeto, pues ningún encuentro lo deja intacto, sino transformado en uno u otro sentido.

A partir de lo anterior, podemos sostener que las relaciones de encuentros y desencuentros, teóricos y prácticos, entre las religiones no es un asunto marginal o secundario a la propuesta intercultural. El mismo Raúl Fornet (2005, 2007b, 2014, 2017) ha estado preocupado por temas como la religión, la teología y la espiritualidad, sin perder de vista la lectura intercultural y humanista. Por ejemplo, ha sostenido que la crítica no debiera quedarse en el “nivel cultural estructural”, sino también en el “campo de la conciencia personal”, o, podríamos decir, de la espiritualidad. En sus palabras:

> Desevidenciar la conciencia personal de lo que pretendidamente somos o creemos ser es así tarea autocrítica que mejora nuestras condiciones para pensar y hacer interculturalmente, ya que nos abre a otras posibilidades de ser, tanto dentro como fuera de nuestro ámbito, al descentrar la conciencia de la propia identidad.
>
> En este nivel considero útiles la práctica de la meditación de las culturas orientales o el uso del examen de conciencia en la espiritualidad occidental, así como momentos de la ética del cuidado de sí mismo desarrollada por el Michel Foucault tardío o el método de crítica de la mala fe propuesto en el análisis existencial de Jean-Paul Sartre. (Fornet-Betancourt, pp. 24-25)

La “conciencia personal” no es una realidad acabada y cerrada, como a veces lo presuponen los grupos conservadores, sino siempre está abierta al mundo y en el cual siempre encuentra a otros que, desde sus contextos o situaciones, llegan a influir en la propia historia personal. Y esto ocurre también en la propia historia de una comunidad “cerrada”, pues tarde o temprano, la conciencia cuestionará el mundo y su propia existencia. Ejemplo de ello es el cristianismo, cuya historia está llena de rupturas, reinterpretaciones y formas

particulares de asumir las enseñanzas de Jesucristo. Por eso, el cristianismo vivido desde Corea del Sur no es el mismo que el vivido desde la India, México o Brasil.

Ahora podemos pasar del diálogo intercultural al diálogo interreligioso y ambos en el contexto de sociedades seculares, es decir, sociedades que reconocen su pluralidad de perspectivas. Y lo que sostenemos es que ese diálogo interreligioso puede dar vitalidad y sentido al espacio público, no en la medida que una de las visiones religiosas se imponga, sino que reconozca y participe en el mundo compartido en el que debemos vivir juntos. Y esta convivencialidad debe ser creación de un mundo donde otros mundos sean posibles, una convivencia de mundos diferentes (Fornet: 2017b).

El diálogo interreligioso

El contexto secular. Consideramos que la interculturalidad puede ser un marco posible desde el cual pensar el diálogo interreligioso en el contexto secular. La historia de la secularización ha pasado por muchas formas e interpretaciones[2]. Quizá parte de su núcleo radica en la pérdida de dominio de una cosmovisión religiosa dentro de los distintos escenarios de la esfera pública, para dar paso a una pluralidad de ellas. Esto implicó además otro fenómeno asociado: la laicidad, donde el poder político —el Estado— se independiza de las influencias religiosas y sigue criterios más mundanos para la esfera política. Así, la secularización y la laicidad son dos procesos interrelacionados, afectándose mutuamente. Y bajo la perspectiva liberal, las religiones fueron destinadas al espacio privado. No obstante, el proceso secular no solo ha provocado críticas a las confesiones religiosas, sino que también este proceso es hijo de la propia historia de la religión, especialmente del cristianismo[3]. A pesar de las distintas interpretaciones, uno de los aspectos relevantes generados por la secularización es la pluralidad del espacio público. El clásico secularismo liberal fue excluyente que, en nuestros contextos latinoamericanos, también sirvió para seguir marginando a las culturas indígenas y afroamericanas.

Por eso, entenderemos por secularización[4] el espacio público donde las sociedades se reconocen como plurales, conviviendo con otras formas particulares de vivir sus creencias, normas y valores religiosos y no religiosos. No hablamos de secularismo, que pretende que las religiones queden fuera del espacio público. En este punto asumimos la idea de Panikkar: "Excluir la religión del foro público es tan letal como conceder el poder político al clero" (citado por Vigil: 2005, p. 383).

La convivencia incluye tanto a los que profesan como a los que no profesan una fe religiosa, pues el espacio público está abierto a toda diferencia humana que desee expresar su modo de estar en el mundo. ¿Tiene esto un límite? A pesar de sus críticos, el marco normativo logrado históricamente —siempre abierto a repensarse— son los derechos humanos, que indican lo que hasta ahora vamos entendiendo y plasmando el ideal moral de dignidad humana.

Diálogo interreligioso. Decía Panikkar que el encuentro entre religiones es un hecho inevitable hoy. Y que tendría que ser verdaderamente religioso (Panikkar: 1999, p. 61). De ser así, traería las siguientes consecuencias: tiene que ser libre de apologéticas particulares o generales, debe enfrentar el desafío de la conversión, la dimensión histórica es necesaria pero insuficiente, no se trata de un congreso de filosofía ni un simposio de teología, no es solo un esfuerzo eclesial, es un encuentro religioso en la fe, la esperanza y el amor (Panikkar: 1999).

Por su parte, el teólogo Vigil sostiene que el "primer paso es el intradiálogo" (Vigil: 2005, p. 380), proceso tanto personal como comunitario. Implicaría una actitud de escuchar, de ver los signos de los tiempos, antes que afirmarse en las creencias que dan sensación de seguridad. Siguiendo a Vigil, este diálogo involucraría no un problema para la fe, sino una búsqueda de ella; abiertos a la verdad que pueda surgir; dispuesto a modificar su fe según la verdad que se manifiesta; aceptar el riesgo de la conversión; y citando a John Hick

---

[2] Una muy buena presentación del tema es el artículo de José María Mardones, "Secularización" (1993).
[3] Una versión de las historias e interpretaciones de la laicidad, ver el libro de Jean-Claude Monod, *Qué es la laicidad* (2013).
[4] Hill (1976) trae seis maneras diferentes de entender la secularidad, lo cual señala la complejidad de este fenómeno histórico-social.

señala: “En el diálogo, los cristianos deben pasar decididamente de una actitud confesional a una actitud ante todo de búsqueda de la verdad” (Vigil: 2005, 382). Vigil precisa que lo importante del diálogo no es que pase por las instituciones religiosas, sino por las personas y las comunidades (Vigil: 2005, p. 383).

Desde este marco secular, ¿qué debiéramos tener en cuenta en el diálogo interreligioso? Podríamos decirlo al modo habermasiano que los que participan en el diálogo interreligioso es porque han decidido renunciar a la imposición o a la violencia, pues no se trata de un espacio para predicar ni convertir, sino un espacio de encuentro con el otro con diferentes creencias, historias y prácticas. En el diálogo, uno primero quiere comprender al otro y comprenderse a sí mismo.

Un segundo aspecto es que no se va al diálogo interreligioso desde cero, sino desde sus creencias y tradiciones que son una fuente de encuentro. Como decía R. Panikkar (1999) que entablamos el diálogo no mirando solo la trascendencia o la tradición, sino al otro que también cree haber encontrado otros caminos que conducen a la realización del destino humano (Panikkar: 1999, p. 17). Esto podría logarse a través del aprendizaje mutuo, de su historia, creencias, normas y valores, algunos de los cuales son compartidos. Este aprendizaje básico del otro debiera ser parte de una formación escolar, para participar mejor en una sociedad secular. Materias como “historia de las religiones” se hacen indispensables para una mejor convivencia social, pues se trata de comprender al otro en su diferencia y, quizá, en sus aspectos semejantes a las propias tradiciones.

Un tercer aspecto se refiere al reto de recurrir a las propias tradiciones para encontrar la motivación necesaria para dicho encuentro dialógico, más allá de los prejuicios o la sospecha frente al otro. Y en caso no creer que haya algo, repensarla o reinterpretarla, pues las tradiciones son siempre una fuente donde encontrar justificaciones a las prácticas de tiempos nuevos.

Un cuarto aspecto, aunque subjetivo, es la confianza en el otro, pues por más que tenga o asuma diversas formas de ser, pensar y actuar, también llega al diálogo porque encuentra problemas o retos comunes y ha considerado que coordinando con los otros se puede hacer frente de estos, que afectan la convivencia. Esto supone sujetos maduros que son capaces de ver el contexto en el que viven y conviven, ver las condiciones socioculturales que no permiten una vida más plena entre los seres humanos.

Y esto nos lleva a la última consideración: el impulso primero y último son los problemas comunes que afrontamos como comunidad humana. Eso significa que el pensamiento debiera estar atento a la situación —que hoy también se expresan como riesgos globales— en el que se produce el diálogo interreligioso, seguramente bajo el sentido último de lo que considera sagrado. Después de todo, ese fuerte sentido puede permitirle sostener una perspectiva realista, pues lo que se trata es de dar una respuesta coordinada con otros.

Eso podría permitir un diálogo sin contaminación o segundas agendas, usada como mera instrumentalización, sino un diálogo moral, pues lo que se pretende es entender que necesitamos acciones conjuntas, pues vivimos un mundo compartido con otros con formas de vida y acciones diferentes, pero un mundo cuyos problemas reclama una acción conjunta y razonable.

Presupuesto epistémico del diálogo.- Desde un punto de vista filosófico, podemos agregar lo siguiente. Uno de los puntos de partida de todo grupo que entra en este diálogo es el reconocimiento epistémico de las múltiples miradas del misterio de la realidad —que puede ser interpretado como Dios, dioses, espíritus o lo sagrado—, pues desde las condiciones humanas, no tenemos ventanas privilegiadas para ver la realidad tal cual es. De no ser el caso, lo que nos moverías al diálogo es una velada arrogancia o un profundo temor. Velada arrogancia, pues sabría que todos, excepto el propio grupo, están equivocados en lo que respecta a la realidad de lo divino. Profundo temor, porque solo nos movería la posibilidad de la catástrofe colectiva, antes que un sentido humano o divino.

Fornet (2017b) entiende que parte de la crisis religiosa es la crisis de la razón absoluta, que piensa en términos absolutos (Dios, razón, etc.), por lo que su propuesta intercultural conlleva un diálogo de espiritualidades y religiosidades (2017b). Y esto mismo ya sería una expresión de convivencia liberadora. Filosóficamente su propuesta presupone moverse de la diversidad a la unidad y viceversa. Sería una

búsqueda de la verdad, consciente de las verdades parciales y limitadas, pero reconociendo de la necesidad del otro para acercarnos mejor a la verdad. Es la apuesta por verdades en relación antes que por la afirmación de una verdad absoluta y excluyente.

Recordemos una propuesta antigua de la India. En el jainismo y el budismo se suele narrar la parábola del elefante y los ciegos. Dice el relato que un rey manda llamar a unos ciegos de nacimiento y se les hace tocar una parte del elefante y luego el rey les pregunta sobre cómo entienden al elefante. Obviamente cada uno expresa lo que es el elefante a partir de su experiencia, así, uno dice que se parece a un gran abanico pues tocó la oreja, otro afirma que se parece a una cuerda, pues tocó la cola, otro dirá que es como una pelota, pues había tocado su panza, otro que se parece a un tronco, pues había tocado una de sus patas, etc.[5] Por eso, el jainismo sostendrá la teoría del anekāntavāda, no absolutismo, es decir, que solo podemos predicar visiones parciales de la realidad, por lo que únicamente podríamos tener diversas perspectivas de esta.[6] Este reconocimiento nos llevaría a poder aprender de los otros y de sus miradas de lo real, pues podrían enriquecer la propia.

Valores morales.- Esta episteme trae como consecuencia una moral, expresada en valores como la humildad, el respeto y el diálogo. Humildad, pues, si no hay una perspectiva privilegiada, sino múltiples perspectivas, tendremos que reconocer que la nuestra, la de cada quien, es una entre muchas, con sus virtudes y sus problemas. Así que podemos seguir aprendiendo desde donde estamos, enriqueciendo nuestra perspectiva en el encuentro con los otros, desde los más cercanos a los más lejanos.

Asimismo, nos lleva al respeto, dado que reconoceremos que las perspectivas que el otro tiene han sido logradas a partir de sus tradiciones, conteniendo asimismo valores con los cuales construyen sus vidas, a pesar de sus problemas que pueda reconocer en ellas.

Y desde ese respeto, podría darse el paso al diálogo, que permita comprendernos por qué creemos lo que creemos, asimilar lo que pueda ser de valioso en la tradición del otro para enriquecer nuestra vida o perspectiva y, probablemente, encontrar algo universalizable desde lo cual podamos crear lazos de convivencia armoniosas de seres y culturas diferentes. Aunque, en sociedades de grupos excluyentes, sea un aprender a escuchar los problemas del otro, las historias de violencia y discriminación, así como las dificultades actuales.

Vigil nos recuerda que el diálogo interreligioso puede tener cuatro niveles: "a) existencial: presencia y testimonio; b) místico: oración y contemplación; c) ético: liberación y promoción del ser humano; d) teológico: enriquecimiento y promoción de los patrimonios religiosos" (Vigil: 2005, pp. 384-385). A lo cual añade el intradiálogo, como preparatorio. Precisa que no se trata de momentos sucesivos, sino que dependerá de la actividad libre del creyente o de los retos del presente.

Queremos acentuar el sentido ético, presentes en Fornet y Knitter, el cual es la motivación humanista del diálogo interreligioso: se dialoga para dar respuestas a los problemas que afronta la humanidad, como los de medioambiente, guerras, catástrofes globales, migraciones forzadas, discriminación de grupos humanos, el hambre y la pobreza, entre muchos otros. Si bien las religiones no son partidos o movimientos políticos, todas siempre han reconocido su responsabilidad frente al mundo. Y no pueden asumirla si no es encontrándose con el otro que piensa y siente diferente.

El teólogo Paul F. Knitter (1995) coloca este diálogo en el marco de problemas más grandes, como el sufrimiento de los seres humanos y de la Tierra, por lo que habla de una justicia y liberación eco-humana. Así, lo que anima, o debiera hacerlo, al diálogo es la "responsabilidad global". A este modelo lo denomina "diálogo correlacional y globalmente responsable de las religiones" (Knitter: 1995, p. 15). Así, este modelo no busca borrar las diferencias religiosas, sino entrar en un diálogo a partir del reconocimiento de problemas

---

[5] Puede leerse la versión literal de esta parábola en el *Udāna*, IV, 4. Traducción Dragonetti, 1971, pp. 193-195.

[6] Una buena obra para comprender el jainismo es la de A. Pániker, *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica* (2001). Especialmente la idea de *anekāntavāda*, en el capítulo X de la obra mencionada (pp. 368-372)

globales y un intento por resolver el sufrimiento ecológico y humano en el mundo (Knitter: 1995, p. 15). Y esto va en la misma línea de Fornet y Tamayo (2005), cuando señalan que el diálogo interreligioso:

> (…) debe traducirse en un compromiso por la justicia en un mundo injusto, en un trabajo por la paz en un mundo pluralmente conflictivo, en una acción a favor de los derechos de la naturaleza en un mundo que sólo reconoce los derechos de algunos seres humanos, y en un compromiso por la igualdad entre hombres y mujeres que contribuya a quebrar el patriarcado presente y activo en la sociedad y en las religiones. (Fornet y Tamayo: 2005, p. 7)

Modos teológicos de pensar el diálogo interreligioso.- El teólogo Paul F. Knitter aboga por el pluralismo y el diálogo interreligioso. Su obra Sin Buda no podría ser cristiano (1era. edición de 2009; edición castellana de 2016) muestra la posibilidad del ejercicio cristiano de aprendizaje de otras tradiciones, sin temor de perder la propia, sino a enriquecerla.

En su obra One earth many religions (1995) Knitter reconoce que en el cristianismo hay diferentes actitudes hacia otras religiones, que, siguiendo a otros autores, clasifica en tres modelos: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo[7]. El exclusivismo es eclesiocéntrico y entiende al Cristo contra las religiones, perspectiva seguida básicamente por grupos evangélicos o pentecostales conservadores y fundamentalistas. Para ellos, Dios es Padre amoroso, que permite la salvación solo a través de Jesucristo y de la comunidad cristiana que mantiene viva su enseñanza (Knitter: 1995, p. 26), excluyendo a las otras religiones como caminos de salvación. Y el diálogo con otros se vuelve un medio para conversión de esos otros.

El inclusivismo es cristocéntrico y entiende al Cristo dentro de las religiones y Cristo sobre las religiones, postura seguida por católicos y grupos protestantes. Estas iglesias reconocen la presencia salvífica de Dios a través de la historia y en otras religiones. Así, las otras religiones no cristianas son vehículos del amor y la presencia de Dios (Knitter: 1995, p. 27). El pluralismo es teocéntrico, donde se entiende a Cristo junto con las religiones (Knitter: 1995, p. 26). Esta es la perspectiva de Knitter, pero con matices de responsabilidad global, correlacional y pluralista[8].

Además, la perspectiva de Knitter es realista y comprometida, pues en lugar de buscar a través del diálogo interreligioso a un Dios escondido en las diferencias o presuponer una base común para todas las experiencias religiosas, sostiene:

> (…) ahora estoy siguiendo el ejemplo de aquellos que sostienen la “salvación” o el “bienestar” de los seres humanos y la Tierra como el punto de partida y el terreno común para nuestros esfuerzos por compartir y comprender nuestras experiencias religiosas y nociones de lo Fundamentalmente Importante (Knitter: 1995, p. 17).

Considera Knitter que lo que mueve a los cristianos a superar el inclusivismo y el exclusivismo es “la creciente convicción que el diálogo entre religiones y naciones es necesario para la sobrevivencia de nuestra especie y del planeta” (Knitter: 1995, p. 29). Con ello, el diálogo correlacional buscaría evitar el lenguaje absolutista, evitando además creer que se está en posesión de la verdad dada por Dios. Esto permitiría dejar expresiones excluyentes de los cristianos que creen haber encontrado en los evangelios la verdad definitiva, total, superior, absoluta y única (Knitter: 1995, p. 29), excluyendo otros caminos. Y sostiene que todas las religiones son iguales y tienen el mismo derecho a participar en el diálogo entre creyentes, expresando sus propios puntos de vista. Así Knitter abre la posibilidad de diálogo entre los cristianos y otras religiones:

> Solo si los cristianos están verdaderamente abiertos a la posibilidad (…) de que hay muchas religiones verdaderas y salvadoras y que el cristianismo es una de las formas en que Dios ha tocado y transformado nuestro mundo, solo entonces puede tener lugar un diálogo auténtico. (Knitter: 1995, p. 30)

---

[7] Estas denominaciones y otras ya habían aparecido en el texto de Panikkar, *The intrareligious dialogue* (1999), pero cuya primera edición era de 1978. Y en otros autores que trabajan la teología del pluralismo religioso.

[8] Sobre el eclesiocentrimo, el cristocentrismo y el teocentrismo, también se puede ver el artículo de Knitter, “El cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica” (1980).

Reitera el autor que no se trata de buscar la unidad final, sino un diálogo que produzca tanto unidad como diversidad: “El diálogo producirá unidad y una diversidad cada vez más espléndida” (knitter: 1995, p. 30). La teología pluralista de Knitter tiene como punto de partida la diferencia real entre las religiones, por lo que habla del valor y validez de tales diferencias: “Otras religiones no son solo genuinamente diferentes, ellas también pueden ser genuinamente valiosas” (Knitter: 1995, p. 32).

Hasta ahí tenemos dos afirmaciones de este modelo —el reconocimiento de la diversidad y del potencial valor para las personas—, pasa a la tercera afirmación, que es compartir sus contenidos valiosos y no ignorarlas: “el modelo correlacional que estoy promoviendo, por lo tanto, también afirma la naturaleza relacional o dialógica de las religiones. Las religiones necesitan hablar y actuar juntas” (Knitter: 1995, p. 34). No obstante, no se trata de que las religiones se queden en la dimensión dialógica, sino que el teólogo señala su meta, la responsabilidad global, pues “será más efectivamente pluralista al ser globalmente responsable” (Knitter: 1995, p. 35). Responder al sufrimiento de la humanidad y del planeta es una obligación moral, no solo como cristianos, sino como humanos. Y esa debiera ser la base de todo diálogo interreligioso, o como dice: “el diálogo tiene que ser globalmente responsable” (Knitter: 1995, p. 36). Por lo anterior, esta teología de Knitter lo hace virar hacia un soteriocentrismo, pues su preocupación es la salvación de la humanidad y del planeta. Por eso, sostiene que “un enfoque centrado en la salvación preserva el valor y la necesidad de la iglesia, Cristo y Dios, como sostiene la soteria o el bienestar humano y ecológico como contexto y criterio para una teología y diálogo de religiones” (Knitter: 1995, p. 37).

CONCLUSIONES

La interculturalidad de Raúl Fornet-Betancourt y diálogo interreligioso de Paul Knitter no desean borrar las diferencias humanas, pues todas ellas son expresiones de lo humano y de formas como los seres humanos hemos ido humanizándonos. Pero, filosóficamente hablando, reconociendo esas diferencias fenoménicas, generadas a partir de diferentes contextos e historias, ello no implica que ni las culturas ni las religiones estén exentas de críticas o revisiones constantes, pues, lo que importa no es la letra, sino el espíritu de la letra, para decirlo con sentido teológico. La experiencia humana nos ha puesto en contextos culturales muy diversos, con potencialidades de humanización y deshumanización, igual que las religiones, por lo que el punto de inicio no puede ser considerarlas fuera de toda crítica. Después de todo, una fe madura es aquella que no expulsa la duda, sino que se nutre de ella, por eso, los procesos autocríticos son necesarios para que las religiones estén dispuestas a enfrentar los tiempos que vivimos. Sin estos, las religiones solo derivarán en nuevas formas de conservadurismo y fundamentalismo[9], creando más condiciones de injusticias y deshumanización.

¿Qué pueden aportar las religiones a una sociedad global del riesgo, para decirlo en término de Ulrich Beck? ¿Aislarse y cerrarse en sus propias naves? ¿Hacer un arca previa inscripción de los elegidos? ¿Denunciar todo como obra de las fuerzas oscuras, salvo las propias que se mantienen en la pureza? ¿Negarse a escuchar y ver los signos de los tiempos? No se trata de descartar a priori el valor de las culturas o las religiones para los problemas actuales. Ellas, desde sus propias autocríticas y desde el diálogo con otras, deben plantearse esta responsabilidad con la humanidad que sufre y con el planeta que está siendo destruido por los modos de vida humanos. El diálogo entre culturas y el diálogo entre religiones deben plantearse desde esta motivación, antes que sean solo encuentros estratégicos para mostrarse al otro y ganar reconocimiento social.

No obstante, existe el riesgo que las religiones, debido a su peso histórico-doctrinal o a sus privilegios, solo asuman el diálogo religioso de manera estratégica, justo para no perder lo ganado. Frente a este posible camino, los propios laicos han estado abriendo otro, que es el cultivo de su espiritualidad al margen de las propias instituciones religiosas que no dan respuesta a algo más profundo de su ser, que es el propio

---

[9] Para una excelente presentación del fundamentalismo, ver la obra de J.J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (2004).

reencuentro con el Ser. De ese modo, el camino de la espiritualidad va jugando una dinámica compleja con las religiones, a veces un camino paralelo, otras veces una forma de enriquecer la tradición, otras dispuesta a escuchar a otras espiritualidades sin salir de la propia, otras como una forma de distanciarse críticamente de su propia tradición religiosa, entre otras posibilidades. Lo cual, a su vez despierta sospecha de las religiones organizadas de estas actitudes y grupos espirituales, pues pierden cierta exclusividad de lo sagrado[10].

Quizá la espiritualidad es el último refugio para cultivar el núcleo central de las religiones —pero al margen de ella—, me refiero al encuentro con lo divino o lo sagrado. Esa inquietud espiritual es lo que Fornet llama "la hondura inquieta de la existencia humana" (Fornet: 2017, p. 77). Pero no se trata de una actitud intimista, que huye de la realidad, sino de una interioridad herida que es la otra cara del sistema civilizatorio injusto. Por eso podemos decir que la espiritualidad de Fornet tiene dos caras, la que permite mirar esa herida y sanarla desde el encuentro con lo atemporal y la crítica a un sistema que produce y reproduce el sufrimiento en la humanidad. En palabras de Fornet:

> O sea que mi propuesta sería la de centrar el debate en la profundización intercultural e interreligiosa de las tradiciones de la espiritualidad crítica que se ofrecen como asiento de la libertad en el hombre y aclarar en qué medida estas tradiciones espirituales nos puede servir de hilo conductor para la revisión del horizonte del saber hegemónico y de sus consecuencias para la práctica de la justicia en el mundo de hoy. (Fornet: 2017, p. 98)

Así, esa espiritualidad crítica predispone al sujeto a enfrentar los problemas del mundo desde esa vivencia primigenia, por lo tanto, acercarse al otro no desde la mentalidad confesional o doctrinal, sino desde la experiencia de humanidad, desde la vulnerabilidad o finitud de la existencia. Y si una religión o espiritualidad no dispone al sujeto a escuchar el clamor del hermano y de la Tierra, se habrá convertido otra vez en "opio del pueblo".

BIBLIOGRAFÍA

CERÓN, A. (2011). "Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet Betancourt." Popayán, Nova Harmonia.

CORBÍ, M. (2007). "Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses". Barcelona, Herder.

DRAGONETTI, C. (1971). "Udāna. La palabra de Buda". Barcelona, Barral Editores.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität. Justice, Knowledge and Spirituality. Justicia, conocimiento y espiritualidad. Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). "Transformación intercultural de la filosofía". Bilbao: Desclée de Brouwer.

FORNET-BETANCOURT, R. (2006). "La interculturalidad a prueba". Aschen, Wissenschaftsverlag Mainz.

[10] Ejemplo de una espiritualidad y una fe sin creencias, es la obra de Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses* (2007).

FORNET-BETANCOURT, R. (2007). “Interculturalidad y religión. Para una relectura intercultural de la crisis actual del cristianismo2. Quito, Editorial Abya Yala.

FORNET-BETANCOURT, R. (2007a). “Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica”, en Serrano, J. A. (compilador). Filosofía actual en perspectiva latinoamericana. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). Filosofía y espiritualidad en diálogo.Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

FORNET-BETANCOURT, R. (2019). “Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías”. Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz.

FORNET-BETANCOURT, R. Y TAMAYO, J. J. (2005). “Interculturalidad, Diálogo Interreligioso y Liberación”. Navarra: Verbo Divino.

HILL, M. (1976). “Sociología de la religión”. Madrid: Cristiandad.

KNITTER, P. F. (1980). “El cristianismo como religión absoluta”. pp. 329-347.

KNITTER, P. F. (1995). “Sin Buda no podría ser cristiano”. Barcelona, Fragmenta Editorial.

KNITTER, P. F. (1995). “One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility”. New York, Orbis Books.

MARDONES, J. M. (1993). “Secularización”. Religión. Valladolid, Trotta.

MONOD, J.-C. (2013). “Qué es la laicidad”. Barcelona, Proteus.

PÁNIKER, A. (2001). “El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica”. Barcelona, Kairós.

PANIKKAR, R. (1999). “The intrareligious dialogue”. New Jersey: Paulist Press.

TAMAYO, J. J. (2004). “Fundamentalismos y diálogo entre religiones”. Madrid, Trotta.

VIGIL, J. M. (2005). “Teología del pluralismo religioso”. Quito, Abya Yala.

BIODATA

Miguel POLO: Doctor en Filosofía. Profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Las principales líneas de investigación están relacionadas con la ética y las filosofías de Asia. Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía, de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, de la Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas, de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política y de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA-Perú). Entre sus principales obras están: Ética y crisis moral (1996), Ética. Modo de vida, comunidad y ecología (2001), La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética (2004), Los lenguajes de la ética. Un panorama de las éticas contemporáneas (2006), Ética y Razón Práctica (2009), Confucio. El cultivo de sí mismo (2011), Indagaciones sobre el sentido de la vida (2011), Ética. Definiciones y teorías (2013), El silencio del Rey Mono. Autoconocimiento y ética (2016).





ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110431
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Unique Spiritual Identity and Indian Soteriology

Identidad espiritual única y soteriología india

Vincent Gabriel FURTADO
vgf1225@gmail.com
Kripalaya Institute of Philosophy, Mysore, India

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110431

RESUMEN

La soteriología india es un proceso de autorrealización y realización de Dios, ya que presupone la naturaleza divina innata fundamental de los humanos. Que permanece sin realizar debido a algún error metafísico (avidyā) pero que, sin embargo, se desarrolla a través de extenuantes esfuerzos propios. De ningún modo se presupone la futilidad de la gracia divina, sino que se dice que se activa al alcanzar un nivel adecuado de perfección ética y espiritual. Este estado anticipado de perfección puede considerarse como una identidad espiritual única. El ensayo intenta resaltar sucintamente la tradición contemplativa védica y yóguica, que se dice que es un proceso ad intra para realizar la esencia interna, el atman que debe complementarse con otro proceso ad extra, que lleva al buscador a la realización del brahman. La ingeniería espiritual incrustada en la tradición del Yoga que consiste en ejercicios de respiración (prāna-yāma) y meditaciones en el centro de energía (chakra) se trata como un ejemplo de praxis inicial.

Palabras clave: espiritualidad; contemplación; upanishads; yoga; yogachakra.

ABSTRACT

Indian Soteriology is a process of self-realization and God realization, as it presupposes the fundamental innate divine nature of humans. Wich remains unrealized due to some metaphysical error (avidyā) but nevertheless be brought to realization through strenuous self-efforts. In no way the futility of divine grace is presupposed but it said to be made active by attaining adequate level of ethical and spiritual perfection. This anticipated state of perfection can be considered as a unique spiritual identity. The essay attempts to succinctly highlight the Vedic and Yogic contemplative tradition which is said to be a process ad intra in order to realize the inner essence, the atman which needs to be complemented by another process of ad extra, leading the seeker to brahman realization. The spiritual engineering embedded in Yoga tradition consisting of breathing exercises (prāna-yāma) and energy centre (chakra) meditations are dealt with as an example of initial praxis.

Keywords: spirituality; contemplation; upanishads; yoga; yogachakra.

Recibido: 22-05-2022 ● Aceptado: 07-08-2022



INTRODUCTION

In Indian religious traditions, soteriology is invariably given a prime place with the exception of one materialistic tradition called Cārvāka System (Hiriyanna: 1979: p. 187). Even in the systems like Buddhism and Jainism which do not speak explicitly of Ultimate Divine Being, nevertheless, provide elaborate doctrines of soteriology, as authentic self-realization. We shall consider in this essay only orthodox systems of philosophy, where *moksha* (Hiriyanna: 1979, p. 71-81), translated as salvation, liberation, or emancipation, is a common term for the goal of life[1]. The conception of *moksha* is connected with other two terms, *karma and samsāra*[2], the former refers to human action in general, then particularly to cultic action and virtuous deeds which promote salvation or moksha. The *samsāra* is the term for cycle of births and deaths, called transmigration or metempsychosis, according to the merits accumulated through karma. If so, liberation or moksha can mean emancipation from transmigration, after which the soul becomes immortal. There are slightly different explanation for the condition of the liberated soul depending on the three paths of salvation elaborated in the Bhagavadgita (Radhakrishnan, 1963), a very popular work of religious poetry, which constitutes a small section in the epic, Mahabharata (Frauwallner, 1984). The three paths (*mārgas*) proposed by it are the path of knowledge (*Jnāna mārga or jnāna yoga*), path of action (*Karma mārga or Karma Yoga*) and path of devotion (*Bhakti mārga*)[3]. The second and third conceive a theistic conception of the ultimate and hence more popular, liked and accepted by the hoi polloi, but the first conceives ultimate reality in monistic terms and has less followers who are mostly ascetics, mystics and yogis even though others are not left out. Thus karma, originally meant cultic act, can lead one to higher and higher stages of life, and finally to liberation from samsāra and union with the Divine. The Bhakti or devotion conceives Vishnu as the theistic ultimate to whom devotees through cultic songs, and mantras surrender themselves and attain salvation by dint of grace bestowed on the devotee by Vishnu.

We are concerned in this essay only with the first one, the jnāna mārga, propagated by Upanishads and also by Yoga tradition; according to the former the individual soul (*ātman or jiva*) is actually and essentially identical with *Brahman*[4], the divine ultimate, but in human existence one fails to recognise this fact due to metaphysical error or ignorance (*avidyā*). Nevertheless, by dint of asceticism and constant contemplation one can intuitively realize the actual and real state of one's being, and get convinced that he is in essence, *'Brahman'.* Therefore, the pithy and terse statement in the Upanishad: "being Brahman, he goes to Brahman" which explicates the gist of Indian Soteriology. The other two phrases of soteriological realization are: "I am Brahman" and "that thou art", the 'that' here means Brahman, hence 'Brahman thou art'. How to realise that "I am Brahman?" or "that thou art" is the prime question in the Upanishads. The answer is, through the discovery of ātman, the innermost essence of a human being, and the method proposed for this is a process of 'interiorisation'.

---

[1] There are other terms like *mukti, vimukti, etc.*which are also used quite often. Buddhism has the term *Nirvana* and Jaina as well as Samkhya have "*kaivalya*" to represent the state of liberation.

[2] See in Brihdarnyaka Upanishad: IV, 4, 2-6; III,2 ,13; Chandogya Upanishad. V:10, 6-8; Karl H. Potter, Presuppositions of Indian's Philosophies, Delhi:1991, 11- 22.

[3] See in Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, ch. III and IV; see also the "Introductory Essay" *Ibid.*, 53 -75; McKenzie John, *Hindu Ethics*, London: 1971 (1922), 67 – 179.

[4] See in Brihdaranyaka Up. II:5, 9 and 14; The term *brahman* means 'great', derived from the root *brh-* to grow, to be great, to burst forth. The term evolved gradually to mean the Greatest, the Absolute. Cf. Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, New York: 1906; p. 54-172.

DEVELOPMENT

Interiorisation: pilgrimade ad intra

"Sitting in silence" characterises the entire oriental spirituality from the point of view of its praxis. In the Hindu Scriptures there is an entire section of literature that refers to "sitting"; the literature is called Upa-ni-shads[5]: upa- means 'near', ni- means 'attentively', shad- means 'sit', it is 'sitting near the guru attentively'. This is the posture demanded from a disciple or a seeker after Brahman, so that he could be led to an encounter with the Divine. Then there is the well-known spiritual tradition in India called "Yoga"[6], which also elaborates a very systematic and a very technical path towards one's spiritual liberation. This tradition has given to the world the eight-fold path (ashtānga mārga), the third limb of which is called "āsana", posture or seat – namely, a steady and comfortable posture for meditation (YS 2:46)[7]. This is the prerequisite for a seeker, so that he can sit undisturbed for hours in deep concentration.

It is evident that sitting in silence has a definite purpose. Namely, to create a disposition for contemplation. Why should we contemplate? What should we contemplate? What is the purpose of contemplation? The goal is certainly soteriological, expressed succinctly in the phrase: "Being Brahman he goes to Brahman"[8]. The phrase. "Being Brahman" is to be understood as basic comprehension of human identity as 'divine', and soteriology as a process of self-realization that impels a seeker to begin the tedious spiritual journey towards the centre of one's being.

The whole of Upanishadic literature made up of around 108 books attempts to find out what is the inner essence of our being (Radhakrishnan: 1990, p.20-23). Actually, each one has to sit, meditate and discover and experience what is there at the centre. The task of the teacher (*guru*) is only to guide and facilitate the inner journey. The entire journey is a self- discovery, namely "dis-covering" or removing the cover in order to find out what is within. According to Upanishads, the innermost essence or ātman is covered with five levels of sheaths (*koshas*) (Taittiriya Up.: II, 1ff). If we can draw five concentric circles, with central point representing the ātman, then the five circles are five sheaths, coverings or layers. The outermost circle represents the human body (called gross body), the word used is anna (Taittiriya Up.: II, 2-5), which means food. This level represents human life in constant encounter with the external world through the five sense organs. The external world provides "food" for these five sense organs of the body, and they continuously supply information to the mind. At this level the seeker should begin his inner journey by regulating his sense organs. Once he can regulate sense perceptions, he can commence his second stage of journey, where he has to face the challenge of his own breath – the *prāna*[9]. We are citizens of two worlds: inner and outer. The entry to inner world is granted by the breath (*prāna*). The breath is not only the caretaker of the body but also the security guard of the inner world. When the seeker wins friendship with breath by submitting to abide by its rules and norms (called *prānayāma*), he is permitted to proceed to third level of the mind (*manas*), the function of which is to organise the sense data or perceptions and transfer the data to the intellect (*vijnāna*). The seeker should undergo training to regulate and control the mind and then proceed to the fourth stage of

---

[5] The Vedas (ca.1000BCE) precede Upanishads (ca.600 BCE onwards) , the former is religious poetry and the latter is mostly prose presenting religio-philosophic discussion. The Upanishads primarily enunciate the Absolute called, the Brahman or Ātman. We have quoted from two translations: (i) Radhakrishnan S. The Principal Upanishads, Delhi: 1953 (Reprint 1990); (ii) Robert Ernest Hume, The Thirteen Principal Upanishads, Delhi:1921 (Reprint 1983). For the meaning of the word refer Paul Deussen, The Philosophy of the Upanishads, New York: 1966, p. 10 –15.

[6] Historically, Yoga can be traced to Indus Valley Civilization which is dated 2500 BCE. It was carried down through praxis. Only between 3rd and 5th cent CE the Yoga Sutras (heneforth YS) were scripted by Patanjali. They are aphorisms which systematically summarise the Yoga tradition. The YS presents 'Eight-fold path' (YS II:29). Cf. James Haughton Woods, Translator. The Yoga-System of Patanjali. Harward: 1914 (Reprint: Delhi: 1988). Cf. also Deepika Kothari, Film "History of Yoga", https://www.youtube.com/watch?v=92J-JPChael;

[7] Though there are thousands of āsanas, only 84 are officially recognised. Among these only four are recommended for meditation; the remaining 80 are called 'Cultural āsanas'. The modern Gurus recognise fifth Asana called "friendship posture" (maitreyasana), in which the meditator takes a seat on the chair, places feet firm on the floor and hands on the knees. Cf. Sri Swami Rama, Choosing a Path, Pennsylvanis:1982, p. 130 ff.

[8] "brahmaiva san brahmāpyeti" (Brihdaranyaka Upanishad IV, 4, 6.)

[9] *Prāna* is breath. It is also the universal vital energy that constitutes the stuff of life or the basic life-force energy. Indian tradition enumerates different types of pranas. Taitiriya Upanishad 1:7; Brihdaranyaka Up. V: 13, 1-4; Yoga Sutras II : 49 -52; Cf. Sri Swami Rama, Op.cit, p. 5-9; 134f.

"consciousness" (*vijnāna*). At this stage he should get control of his thoughts, ideas, imaginations and all the functions of the intellect. Then he can really intuit the *ātman*[10], who is in a state of "ānanda"[11], bliss. This is the authentic self, pure self, the soul, the core of one's being. The process ad intra is a pilgrim journey from inauthenticity to authenticity. This inner journey is in congruence with the statement, 'that if anyone runs away from himself never finds himself'.

This succinct "*kosha theory*" summarises the experience of sages for several centuries (Sri Swami: 1982, p. 1-30). The human mind is generally adverse to and hence opposes interiorization as it enjoys acquisition of external knowledge through objectification. But *ātman* cannot be objectified, it is formless. Hence the seeker has to dive deeper and deeper from perceptual level to intuitive level in order to meet the "Subject" of all experiences. The ātman is the Subject of human consciousness (Katha Up: I: 3, 10).

There is an interesting episode in the Upanishad: a young student undergoes training for 12 years on cultic dimension (*karma mārga*) of religious life. His teacher fails to teach him anything on mystical dimension of his life. Having observed what has happened, his father teaches him the science of mysticism with lessons of concrete examples (Chandogya Up.: VI: 1,9-16) and convinces his son that he is ultimately spiritual in a unique way. His real goal of life is to realise ātman:. "you are *ātman*" or "That (*Brahman/ātman*) thou art" was his teaching to his son. This episode also underscores that a seeker must realise *ātman*, his spiritual self in order to attain his goal of life.

The Upanishads just affirm what is the goal of interior spiritual journey, but they do not explain "how" to take up the journey, and how to attain the goal. "It is only by living that we learn to live. How to walk the talk is the question. This is done by Yoga tradition[12] which touches every aspect of life and leads one step by step towards the highest goal. It divides the journey into eight parts and provides elaborate instructions and guidance, so that every aspirant is led to the goal with regular and systematic training lasting for several years.

To describe the journey in nutshell, the five Koshas of the Upanishads are overcome with meticulous attention. The first Kosha of the physical existence is transcended according to Yoga tradition in four steps or four stages of disciplines. The first one is called yama (or control), which consists of five vows and prepares the candidate morally (Yoga Sutra:II: 30f). The second one is called niyama, rules and regulations related to purifications and devotions, meant to make the seeker strong psychologically and morally (YS II:32). The third one is *āsana*, means postures, which make him physically strong and healthy (YS II: 46 -48) so that he can sit in one posture for hours together. The fourth one is *pratyāhāra* (YS II: 54 f), which consist of a set of exercises to regulate and control sense organs. With this the first layer, the *annamaya-kosha* can be transcended.

Then the seeker can sproceed to transcend the second kosha, the prānayama which is the fifth step of Yoga path (YS II: 49-52). Here he learns not only to breathe correctly but also to bring the conscious mind to rest. With the control of breath, he receives the entry into the inner world of his where he learns 'one-pointedness' (*dhārana*), a method of concentration of the mind, which is the sixth limb (YS III:1). The next one is contemplation itself (*dhyāna*, YS: III,2), what the Upanishads call the Vijnāna-maya-kosha. After mastering the functions of the intellect through contemplation the seeker enters into the stage of total self-surrender (samādhi, YS III:3) the final and the eighth step[13]. Here he waits in total surrender to the revelation of *ātman*, thus completing his interior journey (YS: III:53-55). When atman is revealed, he realizes ananda, or bliss (*ananda-maya kosha*)

---

[10] *Brihdāranyaka Upanishad* IV: 4, 22f. Ātman is the subjective Absolute, correspondingly there is the objective Absoute called Brahman, both of which are identified and there is the affirmation "One only without a second" (Chandogya Up. VI:2,1).

[11] See in Brihadaranyaka Up. IV: 3, 21 and 32; Taittiriya Up. II:8; III,10,5; Maitri Up. VI:13.

[12] Yoga as a tradition is prior to Upanishads, but the Yoga document called Yogasutras of Patanjali is much later (300 – 500 CE); Cf. Swami Hariharananda Aranya (1981),"Introduction" in Yoga Philosophy of Patanjali, Calcutta, pp. xxi-xxvii.

[13] *Samādhi* is the final stage of yoga training, the last one of eight fold path (YS:III.3 – 10). We can call it as a state of total surrender of the human being , just yearning for a union with the Absolute. Among the different interpretations we have chosen this for our purpose, to suit our perspective. Cf. Vincent Gabriel Furtado, *Classical Samkhya Ethics*, RW Studien 21, Echter,Wuerzburg: 1992, Pp. 173 -206.

Yoga prescribes meticulous exercises at each stage, which a student should repeat hundreds of times, in order to master them, which takes him deeper and deeper into all stages one by one. It is a journey that helps a candidate to perfect his body, to master his mind and to attain the full power of self- consciousness. Finally, the innermost essence, the atman is experienced.

The author of Yogasutras in his preoccupation to systematise innumerable schools of Yoga has conceived growth in spirituality in a very theoretical and scientific manner. In practice there need not be air-tight distinction between different stages. When a person climbs the ladder often, the attention on individual steps of the ladder dwindles, though they facilitate the climb. What is important is to reach the top. The seeker should take the help of the teacher and decide how he can integrate various stages in his personal growth with the mind set on the goal.

One point that makes abundantly clear is that the Indian spirituality lays great emphasis on interiorization, a journey *ad intra*. We said that the human being is considered to be a citizen of two worlds: a world within and a world without, which are two dimensions of human existence, the internal and the external. The life journey is an integration of both. But no authentic integration is possible without the discovery of a true self. Only an authentic person can relate with others sincerely. If the self does not exist as 'subject', no authentic interpersonal or intersubjective interactions are possible. True communication and communion can grow at the level of core-to-core relationship, the result of which will be vibrant societies. In the society the people express their identities in the way they live relationships. We are living in a broken world. But brokenness, and fragmentation can be overcome in wholeness. Actually, we all yearn for wholeness. Nevertheless, brokenness - physical, mental, emotional, and spiritual – constitutes an integral part of our daily living. The Discovery of true self "ātman", impels us to gather our scattered self in recollection, and silence (Amalorananda: 1990, p 9). The experience of wholeness is a basic prerequisite for our authentic social life.

Integration

Human beings are constitutionally religious, and both interiorization and integration open up the spiritual dimension of every seeker. In this section we would like to underscore the aspect of integration as an outcome of contemplation. Both are complementary aspects of spiritual as well as human growth and through integration a seeker opens himself towards the world in myriad ways and chooses what is suitable to build up his own world-view. Once a person has some experience of the Divine by discovering the ātman at the depth of his being, he has to integrate all other aspects of his life through personal choices. The Discovery of *ātman* can only make integration more convincing, comprehensive and authentic.

Integration through Brahman Experience

The *ātman* experience of a seeker gets amplified when he begins to interact with other seekers who had the same experience. The encounter with others develops a sense of common experience that can build up a conviction that ātman is universally present in every human being. It becomes intersubjective, namely an integration of the interpersonal interactions. As he interacts with other realities of life, the basic Indian perception of the presence of the all-pervading Divine is personalised by the seeker and this strengthens his belief in the Universal *Ātman* corresponding to individual ātman[14]. He learns that there is basic unity between the Divine, human and cosmic realities, all grounded in the one Ultimate Divine Reality, the Upanishadic Brahman. He is the really real from whom all reality emerges and in whom every reality is grounded.

> As a spider might come out with his thread, as small sparks come forth from the fire, even so from this Brahman come forth all vital energies, all worlds, all divinities, all beings (Brihdaranyaka UP.:II:1,20).

[14] See in Chandogya Up. III: 12, 7-9; Brihadarnyaka UP. II:5; III:9:10'17; The correlation between macrocosm and microcosm is well expressed in the passage Brih. III:2.13 which is used during funeral ceremonies.

The seeker too is grounded in the Brahman, so he can affirm that he is united with Brahman. The Brahman here is not the different reality from what he experienced in ātman. The Ātman is identical with Brahman (Brihdaranyaka UP.: II, 5,19; II:4,5; IV: 5,7). The former experienced through interiorization and the latter through integration, both complementary and two aspects of the same reality.

The ultimate integration is an intuition that can be characterised as cosmotheandric (Panikkar:1998; Furtado: 2018, 51ff.). It is the experience of triadic oneness of Kosmos, Theos and Anthropos. The holistic spiritual experience, the unique spiritual identity should enclose all three dimensions: the divine, the human and the cosmic (Taittiriya Up: I: 5.1). The science of Cosmology should stress the dynamic character of all creation. In its dynamism, every creature is called to attain its fullness.

Integration through Creative Activity

Ultimately for a human being the integration can only be participation in manifold ways in the creative process. In the Yoga tradition creation is a process of manifestation of the Unmanifest through evolution. Integration can also be interpreted as the creative manifestation of the potentialities of a person in multiple ways. The Unmanifest[15] and the manifest can be corelated to interiorization and integration, silence and dynamism, contemplation, and action in the Yoga spirituality.

The ātman experience is a point of synthesis where the silence is at its peak level and the dynamism is at its total unmanifest level. The silence of the seeker at this level is pregnant with potentialities which are in an "unmanifest" state[16]. When the meditator completes his meditation, the unmanifest begins to manifest itself and the new creative activity of the seeker unfolds itself. All educational formation should lead one to this point of enlightenment – namely the ātman experience, the point of the unmanifest state of all potentialities through interiorization. The point of encounter with the ātman in which the seeker personally experiences his authenticity at the depth level is also a point of commencement of creative intelligence becoming manifest in action. If this experience is lacking, all integration will be superficial and transitory. A seeker is like a seed replete with the potentiality to become a tree if proper ambience is provided. It is the duty of our schools and training centres to provide such ambience. Actually an air tight distinction between the two is not possible. Both are mutually complementary, and both need to overlap in the case of any holistic formation or education that manifests the unique spiritual identity.

The education for integration can be further clarified through kosha theory of the Upanishads, by delineating the same process in the regressive order. The highest point of silence is the point of encounter with ātman and an experience of bliss (*ānanda*); this is also the point where all life energies are in unmanifest state. The seeker needs to emerge from his ātman experience into the open to face the challenges of integration into his new world-view: the people of all hues, the realities of the society and all vicissitudes of life. The contemplative solitude makes it possible to encounter the self, and stimulates a capacity for critical reflection, a necessary condition for dialogue and communication with people in the society. The meditator should activate the intellect (*vijnāna*), wherein he can critically determine a definite value system for his life and then begin the expansion of the mind; the discipline of breath makes him physically fit to continue his life pursuits. The encounter with the external world and appropriation of manifold perceptions can enrich his world-view. This regressive process is again a theoretical paradigm to guide and direct his daily choices. Actual integration is a complex process of living life in concrete situations with definite objectives.

---

[15]Yoga follows Sāmkhya System, in which the Prakrti, the Unmanifest (avyakta), manifests itself and the creation proceeds through evolution. (kārika 15.); Vincent Gabriel Furtado, Classical Samkhya Ethics, p. 17ff.

[16] The example given for this state is the concept of 'singularity' in Big Bang theory, which explodes into an expanding universe.

The principle of viveka

The supreme guiding principle to choose among the multiple choices and make concrete options at a particular point is the principle of viveka (Abhishaktananda: 1975, p.3), which alone can make a seeker truly a mature spiritual personality. The Sanskrit word *Viveka* means the ability to discriminate between what is transitory and what is permanent. From intellect (*vijnāna-maya*) to sense data (*anna-maya*) , one is presented with choices at every instance. The seeker should always be aware of his goal in choosing the options available. The moral as well as spiritual growth primarily depends on this single important factor in the life of a seeker.

External signs of integration and wholeness

If the filtering process through discriminating principle 'viveka' is employed effectively, the integration bound to pave the way towards wholeness. At the personal level a seeker should manifest a picture of integrated personality resulting from the unity of self with itself. He should reach the ground of being, become one with One who is One. Externally such a person should radiate joy and a sense of freedom; the gulf between deeds and words, decisions and implementation should lessen. He will be consistent by speaking a total language and by desisting from ambiguous communication.

At the society level he should arrive at the maturity of accepting everyone as he is. A mindset that affirms all people are in me and I am in all, together we are in God and God in all of us. Openness to social activities and programmes should become spontaneous.

At the social level, a well integrated religious personality expresses solidarity with the suffering, willingness to work for the welfare of all and a behaviour that transcends all prejudices and biases based on geography, creed, gender, social status and cultural backgrounds. Integration means a desire to see things through the eyes of the Divine, to see what others do not dare to look at.

External Signs of Spiritual Maturity

A person who undergoes spiritual training through yoga and contemplation should manifest some basic signs of human and spiritual maturity. The first among these signs is a sense of self-awareness, mindfulness and recollection. Mindfulness is a direct product of effective training in interiorization as it is the consciousness of all enveloping presence of the Divine. It is the unifying force of all aspects of our existence. "This awareness must grow up into full awakening (*purnodaya*), extend to all persons (vishvodaya) and to all creation (*Sarvodaya*)" (Amalorananda: 1990, p 6).

The second sign of a mature spiritual yogi is peace (*shānthi*). It is the direct result of depth, fullness and wholeness. It is the calmness of the deep see even when there is turmoil at the surface. It is a certain degree of equanimity and calmness amidst emotional upheavals, ups and downs of life, opposition, criticism and even violence. At the same time, it should not be taken as passivity that denotes escapism from commitments to the world, and evasion of turbulent circumstances of existence. In India the perfect state of God experience is denoted by this word, which is repeated three times generally at the end of every cultic ceremony. (*Om shānthi , shānthi, shānthi*). (Taittiriya Up.: I:1)

The very nature of ātman is described as ānanda, bliss or joy. This is the third sign of a mature committed spiritual person. A gloomy disciple is a disciple of gloom. As water continuously gushes out from a spring, so joy should ooze out of the heart of a yogi to all others around him. Joy can truly create a happy neighbourhood.

SPIRITUAL ENGINEERING[17]

SANCTIFICATION OF BREATH

The question of correct breathing

Have you ever noticed that your breath is generally uneven? Most of the times we breathe through only one nostril or the breath in one nostril will be either stronger or weaker than in the other. The question meanwhile we need to ask is, what way our investigation into breath will help us to be come persons of better health and may be also more spiritual?

The Indian sages from ancient times have succeeded to notice the physical phenomenon of breath (prāna) very meticulously and then developed a method to regulate it. By regulating the breath, they attempted to bring the conscious mind to rest. Once the conscious mind is brought to rest, you can concentrate on higher spiritual realities. Hence the connection between breath and spirituality is through third reality of mind[18].

Basic yoga technique of breathing

One significant point insisted in all yoga breathing exercises is the diaphragmatic or abdominal breathing[19]. In the case of deep breathing the in-breath should reach the bottom most part of the abdomen. Actually, we can speak of three stages of inhaling and exhaling. During the first stage of inhaling the breath should reach bottom of the abdomen; during the second stage the upper abdomen and the entire chest during the third stage. In the same manner, while exhaling the first stage should empty the chest, second stage the upper abdomen and the last stage should empty the lower abdomen completely.

Another very important point while practising breathing is to unite or combine mind and breath. Let the mind flow along with the air that you breathe. In other words, bind the mind to the breath so that both will remain always together and never separate from each other.

One thing all of us agree upon is that we need to control our thoughts in order to meditate. Mind is an entity that is most active, most unstable, and most difficult to control. In Buddhism they compare the mind to a monkey which is drunk and bitten by a scorpion, consequently restless. Nevertheless, the Indian sages have attempted to bring the mind to rest by multifarious exercises. They believe that it is easier to control breath than the mind. Hence, they bring the mind to rest by regulating breath. What do we mean by control of mind here? The 'control' means the process of bringing the conscious mind to rest. Meditation actually is an act of entering into the subconscious mind which is possible only when the conscious mind is brought to rest. Only then can we find an entry into the subconscious mind, what they say the 'inner world'.

We began this section affirming that our breath is uneven. Why the breath is uneven? Because the mind is unstable (Sri Swami: 1982, p.135). Make the breath even, then mind will be stable, peaceful and restful. The question therefore is how to regulate the breath and make it even. There are several exercises (kriyas) of breath control, but we delineate here only three: (i) Alternate Breathing (ii) Inner Eye Breathing and (iii) Spinal Breathing.

---

[17] Engineering means practical application of scientific knowledge. In this second part we make an attempt to apply for our practical life the spiritual knowledge we presented in the first part.

[18] Yoga in itself has no religion. It does not hold on to any specific religious tradition. It believes that specific human identity is not the body, not even the mind, but it is the spirit. It is a science of spiritual growth. It provides a systematic method to grow from human/material consciousness to divine/spiritual consciousness.

[19] For a good demonstration of Yoga Breathing go to YouTube: "*Swami Rama the Himalayan master – Breathing.*"

Alternate breathing

It consists in breathing through one nostril at a time, while the other nostril is kept closed. How do we practice that? Follow the steps below very carefully to get good results.

(a) Take a steady and comfortable posture. You can use a simple chair or a stool and place your legs firmly on the floor. Keep the spine, neck, and the head in erect position. Close your eyes. Fold the tongue and keep it pressed hard against the hard pallet[20].

(b) One full breath, *prānayama*, they say, has four actions: (i) Inhalation through left nostril holding the right nostril closed with the *right* hand thumb. (ii) Exhalation through right nostril keeping the *left* nostril closed with ring and little fingers. (iii) Inhalation through the same nostril (iv) exhalation through left nostril keeping right nostril closed with the right thumb. In Simple words it can be expressed as: "exhale and inhale through one nostril while keeping the other closed with your finger".

The breathing will become even or equal depending on your regularity. Within a year, say the yoga teachers, a good student should experience good results. It means also the mind is brought to rest very easily and you feel concentrated. This exercise can prepare you well for meditation.

The Inner Eye Breathing

The second breathing exercise is called "Inner or Third Eye breathing". What is the "Inner" or "Third Eye (*ājῆā*,)[21]" in the Indian spiritual tradition? We have two physical eyes which are open to the world of objects. They receive visual perceptions from external world and supply them to the mind. The Inner eye is located at the centre of the forehead between the eye brows by the yogis and its function is to look inwards, hence it is called an 'Inner Eye'. Sigmund Freud (1856 –1939) has popularised the concept of 'unconscious', which constitutes 90% of our mind. Only the remaining 10% is the conscious mind. The Inner Eye concept is same as the idea of 'unconscious (or subconscious') in Freud. Therefore, Inner Eye is neither a mythical concept nor a fiction, but the deep abyss of our own consciousness.

The Inner Eye breathing is done as follows: Let the mind flow with the breath as if they are inseparable partners. Then as you breathe in and out in three stages as we said earlier- first breathe into the lower abdomen, then upper abdomen, and thirdly into the full chest- push the breath to the forehead as well as into the brain area and hold it there for a while and then breathe out, also in three stages, first chest, second upper abdomen and third, lower abdomen.

This is a practice that can be done at any time of the day and at any place, whenever we become aware of our breathing. This can also become a very effective contemplation if you put some feelings of yearning for the divine into your exercise.

Spinal breathing (***sushumna***)

The term "Spinal" refers to what we actually do in this exercise (*kriyā*). The Sanskrit word used is "*sushumna*"[22], which is a channel located within the spine through which the breath or the universal vital energy travels and reaches the crown of the head. This exercise supposed to bring joy into the life of practitioner. Hence it is sometimes translated as joyful or pleasant breathing.

---

[20] This is a special prescription given by Gurus for all types of meditations. The tongue is kept folded to avoid any energy escaping from the body.

[21] In Sanskrit the word for Inner or Spiritual Eye is *ājῆā,* which means 'command'**.** The third eye is the commander of the conscious mind. It can also mean wisdom, then the third eye could be the wisdom centre. Third eye leads one to the intuition of the Divine Consciousness. Cf. Raja Choudhury*, The Third Eye*, https://www.youtube.com/watch?v=HFESFTgSeDU

[22] Some demonstrations on "*Sushumna Breathing*", "*Sushumna Kriya Meditation*" are available in Youtube. Cf. Sri Swami Rama, *Op. Cit*. p.164-168; Paramahamsa Hariharananda, Kriya *Yoga*, Delhi: 2008, p. 63-80.

In this breathing the mind is made to accompany the flow of the breath along the spine. First, be quiet for a while. Bind your mind to the breath and inhale deeply into the bottom of your abdomen. When the breath reaches base of the spine mentally direct it upwards along the spine till you reach the top of the head or the "crown". It is important to feel the movement of the breath along the spine. From the crown start exhaling downwards along the spine till the base of the spine. By practice this becomes spontaneous. The breath should move continuously without pause through the abdomen then along the spine to reach the head and then exhaled along the same channel of the spine.

Sometimes the purpose of breathing exercises can only be 'better health'. The pure air that you breathe in purifies the body, invigorates the life-cells and enhances your immune power against all virus.

THE ENERGY BODY[23]

The concept of energy

Albert Einstein has taught humanity how to convert mass into energy and the Quantum theory specialists have declared all physical reality is nothing else but energy. The biological sciences spoke so far of genes and chromosomes regarding biological phenomena, sooner or later the vocabulary is bound to change. The contemporary physics reveals something very amazing regarding our human body. Dr. Bruce Lipton affirms that a human body contains 50 trillion cells which are living entities that constitute human energy or life forces (*prāna*). Each cell has 1.4 volt of electricity and thus 50 trillion human cells contain 700 trillion volts of electricity[24]!!

The sages in India from time immemorial considered the human being or human personality from the perspective of energy and postulated as constituting of five types of energy fields. The physical energy, the *prānic* (etheric) energy, the emotional energy, the mental energy and spiritual energy. All five are interrelated and correlated to one another. They also named the four energy fields - excluding the physical energy - as Energy Body. In the physical body the energy vibrates with low frequency and hence it is dense and looks solid. In the energy body the frequency of the vibrations of the energy is higher and hence the energy body is not visible to us but amenable to Kirlian photography. The energy body on the one hand creates a field of interconnected energy around the physical body, called "aura"[25] and on the other hand it connects itself to the physical body through energy centres called "Chakras"[26], literally mean 'wheels', as the energy particles said to move in circular motion around the centre. These are nearly 72, 000[27] but most important among them are seven only which are located along the central energy channel or the spine. The energy centres are made up of "life-force particles" which vibrate with definite frequency.

Down the years the Yoga tradition has developed a very efficacious theory of 'energy body' and a sophisticated method of raising the level of our human consciousness, which can reach a state of total openness to Divine Consciousness.

---

[23] Some demonstrations on "Sushumna Breathing", "Sushumna Kriya Meditation" are available in Youtube. Cf. Sri Swami Rama, Op. Cit. p.164-168; Paramahamsa Hariharananda, Kriya Yoga, Delhi: 2008, p. 63-80.

[24] Bruce Lipton, Every Cell in your Body is a Battery; Cf. also Human Body. https://www.youtube.com/watch?v=8lkEzjZuXus&t=92s.

[25] Aura is the electro magnetic field that surrounds human body. It is a halo of luminous light. Now we have instruments which measure the electro magnetic field that surrounds our body.

[26] The concept pf Chakra (vortices of energy) became prominent in Hinduism during the classical period. It is an important religious concept in Tibetan Buddhism called Vajrayana. In this article, we have integrated both Hindu and Buddhist concepts. Cf. J.M. Dechanet, Yoga and God, London:1974. P. 95 ff.; Paramahamsa Hariharananda, Op. cit., p.81-104.

[27] They are called nādis (breath or energy channels), which are the channels that constitute energetic irrigation system in the energy body. Cf. Sri Swami Rama, Op.cit., 178 -182; Brihdarnyaka Up. II, 1, 19.

The energy centres (*chakras*) are in a passive state in normal human person as long as the motivating potential of the energy centres remains inactive. A person can activate the energy potential of the centres physically through physical exercises, called "Yoga-chakra-kriyas"[28], and be an efficient and enterprising person in the world.

The historians affirm that Yoga existed in the Indus Valley civilization around 2500 BCA. Since then thousands of yogis throughout the history attained the state of superior spiritual consciousness by working on their energy bodies.

The spiritual dimension of energy centres (*chakras*)

The science of spirituality in the yoga tradition can be defined as 'the movement from impure human consciousness to pure Divine Consciousness'. As finite, contingent human beings we cannot deny of our fallenness and brokenness; but there are tremendous potentialities in our human body, which we can awaken and make ourselves powerful, energetic and divine centric. The Yogis affirmed these potentialities are not merely physical, psychological but also spiritual. They have developed concrete skills to awaken them after centuries of spiritual striving.

Quantum theory has shown that all energy manifests itself through movement and dynamism which means that it vibrates with definite frequency. What Yogis were saying that the negative thoughts deplete our energy and positive thoughts enhance it, the higher energy shall have higher frequency vibrations and lower energy cells has lower frequency of vibrations is confirmed by Quantum physics which affirms that the positive thought heals and negative thought kills. The thoughts and feelings of hatred, jealousy, anger etc. will deplete the energy by producing lower frequency vibrations and those of peace, joy, love, happiness etc. will enhance the energy by making it to vibrate with higher frequency.

The Yoga Chakra meditation does only this and it is based on one important belief, namely, our thoughts bound to become a reality in life. Yoga believes in the tremendous capacity of the positive affirmations in the achievement of life goals. In simple words, you become what you think. In the meditation the intellect presents definite intentions or positive affirmations to the Inner Eye (subconscious), sets the intellect motivated to make these intentions efficacious in concrete life situations. Here each *chakra* is connected to an area of human and spiritual growth in which it can function as a catalyst to motivate the mind to align with the intentions presented to it during the meditation. Intentions or positive affirmations are nothing else but signals from the intellect to the life-cells.

Doesn't this make clear the spiritual dimension of these seven energy centres? The chakras have the power to motivate the seeker to realise God consciousness.

---

[28] If you go to "Yoga Chakra Kriyas" in Youtube you get innumerable demonstrations of physical exercises for Chakras along with meditations. Cf. Paramahamsa Hariharananda, op.cit. p.47-80.

The seven chakras

Here below is the list of seven chakras, their location and their function given in a schematic form.

	The Seven Energy Centres (Yoga Chakras)		
Name, Location, Colour of the Energy Centre and the Patron	*Function*	*Impurities and Negativities (examples)*	*Positive Affirmations, Intentions. (examples)*
1.ROOT CHAKRA *Muladhara Chakra* Base of the Spine. Colour: Red	To represent Existence and Survival with the task to make it meaningful. “I exist, I live”	Tendencies towards frustration, addiction, and depression. Meaninglessness Purposelessness in Existence.	I am my body. I am divine I am what I am. I accept my life, my body.
2.SACRAL CHAKRA *Swadhishthana Chakra* Below the Navel, lower abdomen. Colour: Orange	To represent Emotions, Feelings and sexuality with the task to make their expressions mature. “I feel”	Emotional Imbalance, Negative passions. Emotional attachments. Hurt feelings, Anger, jealousy, sadness.	I’m a mature person I’m joyful I am peaceful I am contented
3.SOLAR PLEXUS CHAKRA *Manipura Chakra* Above the Navel, Upper Abdomen. Colour: Yellow	To represent commitments of life. – with the task to fulfil them with determination and Will power. “I can”	Laziness, Lack of Commitment, Half-heartedness, Superficiality. Doubt and ambiguity. Lack of will power.	I’m a person with a mission. I am firmly anchored. I am a committed person.
4.HEART CHAKRA *Anahata Chakra* Heart Colour: Green	To represent Relationships: Love, Compassion and Service to humanity “I love and serve”	Hatred, criticism, Prejudices and bias. Unforgiving attitude, Violence in all its forms.	I am a loving person. I’ am compassionate. I accept all as they are. I desire the welfare of everyone.
5.THROAT CHAKRA *Vishuddha Chakra* Throat Colour: Blue.	To represent Communication and speech, Truth and honesty with the task to create a just and righteous society. “I communicate”.	Untruth, dishonesty Duplicity, lies, anxiety and worry. Inauthentic speech.	I am transparent. I’m true to myself. I stand for justice and peace.
6. INNER EYE CHAKRA *Ājñā Chakra* Forehead. Colour: Indigo.	To represent Wisdom, knowledge, Intuition, Imagination, Will power Right Judgements. “I know”: I will”.	Impure and evil thoughts, Negative thoughts, Deceitfulness. Pride and Cunningness. Wrong judgements.	I am what I think. I am a person with belief in myself. I am righteous .
7.CROWN CHAKRA *Sahasrara Chakra* Above the Crown of the head. Colour: Brilliant White.	To represent the Divine with the task to make all people to discern and obey Divine Will. “I experience”.	Nil	I am fully conscious of myself. I am spiritual. I am in union with the divine consciousness.

Among the seven chakras only two, the first and the last, need some additional explication. The picture of the remaining five could be formed by reading the schematic presentation.

The first Energy centre: Root Chakra

The first Chakra is called ‘root-chakra’ (*muladhāra*), located at perineum (the area between genitals and anus, where the sphincter muscle is located) in the pelvic muscle. The medical science has discovered its importance in preserving the health of the prostate gland, hence we have many exercises prescribed under the title “Kegel Exercises” or “*Ashwini Mudra*” in the *Youtube*.

From ancient times the importance of this muscle has been recognised by the Yoga tradition as it believes the “life-energy” (*jīva shakti*)[29] is lying passively in this muscle and it has to be energised and activated, so that the energy hidden there can vibrate, move upwards in its passage along the spine and enter the crown and then finally merge and get absorbed with Divine Energy. Activating the muscle physically means first of all breathing into it and warming it up, then lifting it up by focussing attention on it, contracting it, holding it for some time and then loosening it. The root chakra stands for existence and survival, represents physical life in all its aspects, namely the health of the body, capacity to work hard and achieve temporal goals and the like. It spreads from the base of the spine to the feet up to the tip of the toe. It has been assigned red colour, just to help us to centre our attention on it[30]. The spiritual meditation on this chakra is explained in the five steps below.

The seventh chakra: Brilliant Violent Light[31]

The seventh Chakra is located outside the body above the head, and it is the symbol of the Divine Consciousness and hence depicted as ‘bright violet light’ in the yoga literature. For those who are in the Vedāntic tradition, the ‘bright violet light’ can symbolise Brahman. Its location is determined by a simple exercise, namely, just roll your right eye and locate it above the head at a distance of around one foot. Then roll the left eye and make it to join the right eye. This position is to be considered as the seventh *chakra*. This point is to be imagined as a brilliant violet light.

The method of yoga-chakra meditation

The traditional method of Yoga-chakra meditation can be named as ‘esoteric’, as it needs intense preparation and also guidance of a guru to enter into all its technicalities, for which one should join some Ashram or Yoga centre where these meditations are actually taught. But there is also an ‘exoteric’ method, available to common man. For this it is enough to consider seven chakras as seven dimensions of life, namely (i) existence and its problematics, (ii) emotions, (iii) life commitments, (iv) human relationships, (v) human communications (vi) mental and psychological activities, like thinking, willing, desiring and judging and (vii) yearning to move from impure consciousness to pure consciousness, respectively. Under this approach the Yoga-Chakra meditation can be done profitably if you follow the steps given below. The purpose of the meditation is to create balance or harmony between all the seven chakras or seven dimensions of life. You can take one chakra a day, seven chakras for seven days. Then study the data in the third and fourth columns in the above schema against the chakra you wish to meditate upon. Fix the duration of the meditation before starting. Do the meditation regularly life long and you will see the change in your life.

Step one: Preparation for meditation. (i) Take a comfortable posture, stay immovable in that posture during the entire meditation. It is good to switch off all gadgets. (ii) close your eyes and do the inner eye breathing for five times (iii). Spend few moments in silence to attain relaxation of the whole body. First focus

[29]*Jiva Shakti* is nothing else but *Kundalini*. The Life Energy is in a state of passivity, but can be activated and made dynamic. In the Youtube under “*Ashwini Mudra*” some exercises are demonstrated.

[30]The chakras have been assigned colours by modern New Age Yoga Gurus in order to facilitate the students to focus attention on a particular Chakra at a time

[31]Basing on the poetry of Dante Alighieri, the “Divine Comedy”, Italian painter Gustave Dore has made an artistic presentation of the Beatific Vision, with a *brilliant white light* at the centre. The imagery is related to St. Francis of Assisi also. https://www.wikiwand.com/en/Beatific_vision. So, we can also characterise, “Bright violet light” as “Brilliant White Light”.

your attention on the eyes and repeat, 'I am relaxing' a few times. These steps are common for any type of meditation.

Step two: Focussing on the Chakra: Let us do the meditation on the first chakra, the root chakra. Focus your attention on the area of the Chakra- lower abdomen and the feet. Breathe deep so that the breath is absorbed by the life cells of this area. Breathe in and out, say five times.

Step three: Purification: Become aware of any bad habits you have, or any problem of meaninglessness, addiction, natural weaknesses, lack of self-confidence, lack of belief in yourself and the like. Then focus on the seventh chakra – the Brilliant Violent Light. Imagine vividly the radiations of the light flowing into you body and coming down to the root chakra and eliminating all negativities and deficiencies in the chakra.

Step four: Positive Affirmations: This is an important step. Repeat the affirmations given above in the above column under Root Chakra. Add your own[32].

Step five: Contemplation: Shift your attention again to the seventh chakra and remain in total silence, surrendering yourself to the Divine Consciousness. Remain in silence till you feel peace and calmness. If you consistently persevere, the zeal will be reached which is announced by the sages:" He who knows that Supreme Brahman becomes very Brahman" (Mundaka Up.: III:2,9).

The above meditation is just a glimpse into a long and very complex tradition that aims at liberation. The *Yoga-chakra* meditation techniques give an exalted position to the human body, and provides methods to elevate it to the realm of divine significance. Without body, there cannot be soul (atman), and the liberation of the latter needs the collaboration with the former. This is done by spiritualising the body and every life cell in it. Ultimately it is a realisation of the union of the human energy body with the divine energy. In this tradition energy (*shakti*) is itself conceived as divine and even the divine is defined in terms of it.

CONCLUSION

The question remains why the particular soteriological doctrine delineated above, especially in part one, is 'unique spiritual identity'? It can be characterised as 'unique' because it is most authentic and primordial in the Vedanta tradition. In the Vedas the concept of Brahman as Ultimate reality is absent as it holds on to polytheism. The concept of Brahman evolved in the Upanishads and proclaimed as the Ultimate Reality. The soteriological search for liberation from samsāra gave rise to the discovery of ātman as well as to its identity with Brahman. The lack of knowledge of this fundamental truth, is called 'ignorance' (*avidyā*) which is the basic reason for transmigration (*samsāra*). The realisation that individual ātman is really Brahman, is the unique spiritual identity for a person undergoing limitless number of births and deaths. Rightly therefore the Upanishad affirms 'being Brahman he goes to Brahman'.

To conclude, let me cite a *mantra* from the Upanishad dated sixth century before common era:

From the unreal lead me to the real,

From darkness lead me to light,

From death lead me to immortality.

(Brihadāranyaka Up. I: 3, 28)

[32]The affirmations should be in the present tense without any negative terminology as the unconscious mind does not understand past and future as well as negative language.

BIBLIOGRAPHY

ABHISHIKTANANDA. (1975). *The Further Shore*. Delhi.

AMALORANANDA, Swami. (1990). *Integration and Interiorization*, *Mysore*.

ARANJANIYIL, G. (2002). "Transmigration in the Upanishads and the Greek Thought", Journal of Dharma, 27 (2), Abril, University of Pune, Bangalore, pp 137-148.

ARANYA, H.S. (1981). *Yoga Philosophy of Patanjali.* Calcutta.

BASHYAM, A.L. (1989). *Classical Hinduism*. Delhi.

BELVALKAR, S.K. & RANADE, R.D. (1974). History *of Indian Philosophy,* The Creative Period, New Delhi.

BHARADWAJA, V.K. (2008). "The Concept of Ahimsa (nonviolence) in Indian Tradition and the humanisation of the world", Concordia, Band 48, Aachen, pp. 55-70.

BHARDWAJA, V.K. (1984). "A Non-ethical Concept of Ahimsa", Indian Philosophical Quarterly, 11 (2), University of Pune, pp 171 -180.

DASGUPTA, S.N. (1922-1963). *A History of Indian Philosophy*, 5 Vol, London.

DECHANET, J.M. (1969). *Yoga and God*. London.

DEUSSEN, P. (1966). *The Philosophy of the Upanishads*. New York.

FRAUWALLNER, E. (1984). *History of Indian Philosophy*. Vol. I, trans. by V.M. Bedekar, Delhi.

FURTADO, V.G. (2018). "Cosmotheandric Paradigm of Knowledge, Spirituality and Justice", Journal of Indian Theology, 11 (3), Bangalore, India, pp. 51-69.

GORDON, R. (2002). *Quantum-Touch*. New Delhi.

HARIHARANANDA. (2008). *Paramahamsa*. MBP, Delhi.

HIRIYANNA, M. (1979). *Outlines of Indian Philosophy*. New Delhi.

HUME, R.E. (1921). *The Thirteen Principal Upanishads*. Delhi.

JHINGRAN, S. (1989). *Aspects of Hindu Morality*. Delhi.

JHINGRAN, S. (1996). "An Inquiry into Ethical Relativism in Hindu Thought". Indian Philosophical Quarterly, 23 (3), University of Pune, pp. 363-378.

KEITH, A.B. (1923). *Religion and Philosophy of Veda and Upanishads*. London.

LOKANATHAN, S. (2002). "Quantum Mechanics: Do the Experimental Results Support a Realistic Epistemology Part II", Journal of Indian Council of Philosophical Research, 18 (2), Delhi, pp.1-17.

MCKENZIE, J. (1971). *Hindu Ethics*. New Delhi.

NAKAMURA, H. (1991). *The Ways of Thinking of Eastern Peoples.* Delhi.

OLDENBERG, H. (1988). *The Religion of Veda*, Trans. Shridhar B. Shrotri, New Delhi.

PAINADATH, S. (2020). "Advaita and Theosis: The Spiritual Encounter between the Spirituality of the Upanishads and the Experience of Being in Christ", Jnanadeepa, 24(1), University of Pune. pp. 27-47.

PANIKKAR, R. (1983). *Vedic Experience*. Delhi.

PANIKKAR, R. (1998). *The Cosmotheandric Experience*. Delhi.

PARACKAL, I. (2011). "Cosmotheandric Vision – A Call to Integration: A Tribute to Raimundo Panikkar", Jnanadeepa, 14 (1), University of Pune, India. pp. 150 – 176.

POTTER, Karl H. (1991). *Presuppositions of India's Philosophies.* Delhi.

RADHAKRISHNAN, S. Translator (1960). The Bhagavadgita. London.

RADHAKRISHNAN, S. Translator (1990). *The Principal Upanishads,* Delhi.

SHARMA, R.K. (2002). "A Samkhya Argument for the Self and Some Related Issues". Journal of Indian Council of Philosophical Research*,* 19 (1), Delhi, 99-124.

SRI SWAMI, R. (1982). *Choosing a Path*. Pennsylvanis.

STAVIG, Gopal, (2002). "Saint Thomas Aquinas and the Indian Vedantists on Mysticism, Salvation and Heavenly Experience", Journal of Dharma*,* 27 (2), Bangalore , pp. 149-168

VENKATALAKSHMI, M. (1996). "Epistemology of Mysticism". Indian Philosophical Quarterly, 23 (3), University of Pune. pp. 339-454.

VINEETH, V.F. (2009). "Revival of Mysticism and Contemplative Prayer in Religion". Journal of Dharma, 34 (4), Bangalore , pp. 393-412,

WOOD, B. M. (2009). "Privatising Enlightenment in the Re-Emergence of Religion", Journal of Dharma, 34 (4), pp. 431-444.

WOODS, J.H. (1914). *The Yoga-System of Patanjali*. Harward.

BIODATA

Vincent Gabriel FURTADO: Professor emeritus of Kripalaya Institute of Philosophy and Religion, Mysore, India. As a collaborator of the movement of Intercultural Philosophy participated in ten International Congresses on Intercultural Philosophy. Member of the International School of Intercultural Philosophy (EIFI) in Barcelona. Did doctorate in Comparative Religions at the Westfaelische Wilhelms-Universitaet, Muenster, Germany. Doctoral Thesis: Ethical Perspectives of Classical Sāmkhya Philosophy (1992).





ENSAYOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110451
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



El silencio como posibilidad de liberación en la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt

Silence as a possibility of liberation in the philosophy of Raúl Fornet-Betancourt

Lorena ZUCHEL LOVERA
https://orcid.org/0000-0002-4793-595X
lorena.zuchel@usm.cl
Universidad Técnica Federico Santa María, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110451

RESUMEN

En las primeras páginas de su libro Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano, Raúl Fornet-Betancourt se pregunta si no sería “la pausa del silencio”, quizá, la mejor manera de hacer frente a la colonización patriarcal que ha erguido la voz del hombre como la única existente. También, en otros espacios, ha insistido en la importancia de “dejar hablar” o de “escuchar las voces silenciadas” y, para eso, entre otras formas de disposición, ha mostrado nuevamente la relevancia del silencio. En este escrito destacaré esa filosofía de Fornet-Betancourt, la que, me parece, muestra también cierta vocación y acto de humildad que caracterizan no solo su obra, sino su vida entregada a la búsqueda de la verdad.

Palabras clave: filosofía; interculturalidad, silencio; liberación.

ABSTRACT

In the first pages of his book Woman and Philosophy in Ibero-American Thought, Raúl Fornet-Betancourt wonders if "the pause of silence" might not be the best way to deal with the patriarchal colonization that has raised the voice of man as the only one in existence. Also, in other spaces, he has insisted on the importance of "letting speak" or "listening to the silenced voices" and, for that, among other forms of disposition, he has once again shown the relevance of silence. In this writing I will highlight Fornet-Betancourt's philosophy, which, it seems to me, also shows a certain vocation and act of humility that characterize not only his work, but his life dedicated to the search for truth.

Keywords: interculturality; philosophy, silence, liberation.

Recibido: 23-05-2022 ● Aceptado: 03-09-2022



INTRODUCCIÓN

El año 2020, afectadas las personas y comunidades del planeta por el rápido contagio del virus COVID-19 iniciado en diciembre de 2019, fuimos recluidas en hogares -o espacios dispuestos para el resguardo- tras la alta posibilidad de enfermedad y muerte. Las calles quedaron vacías, las ciudades y aldeas silentes. Sin vehículos, trenes, aviones, sin personas en el tránsito de las fronteras, los animales salvajes ingresaron a las ciudades vacías y, por unos meses, compartimos la pregunta escéptica sobre el valor de la vida, de la dignidad, de la justicia, de la realidad. Como canta el poema "A callarse" del vate Pablo Neruda, pasó que, pese a la inquietud, "nos quedamos quietos", no hablamos ningún idioma, nos detuvimos, no movimos tanto los brazos. Sin prisa, sin locomotoras, todos estuvimos juntos en una inquietud instantánea. No hicimos daño a las ballenas, nos miramos las manos rotas.

Parafraseados esos versos podemos ver la acción de la ilocución, el valor de una antiacción, quizá, una alteración a lo que hemos acostumbrado en los tiempos del hacer-hacer, del 24/7. Sigue Neruda:

No se confunda lo que quiero
con la inacción definitiva:
la vida es sólo lo que se hace,
no quiero nada con la muerte.

Si no pudimos ser unánimes
moviendo tanto nuestras vidas,
tal vez no hacer nada una vez,
tal vez un gran silencio pueda
interrumpir esta tristeza,
este no entendernos jamás
y amenazarnos con la muerte,
tal vez la tierra nos enseñe
cuando todo parece muerto
y luego todo estaba vivo.

Ahora contaré hasta doce
y tú te callas y me voy.

(Neruda: 2004, p.22).

Sobre el silencio se ha escrito mucho, y en el marco de la filosofía que en este dossier nos convoca, debemos decir que también han escrito sobre el silencio filósofos y filósofas de la interculturalidad. En las primeras páginas de su libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*, por ejemplo, Raúl Fornet-Betancourt se pregunta si no sería "la pausa del silencio", quizá, la mejor manera de hacer frente a la colonización patriarcal que ha erguido la voz del hombre como la única existente (Fornet-Betancourt: 2009). También, en otros espacios, ha insistido en la importancia de "dejar hablar" o de "escuchar las voces silenciadas" y, para eso, entre otras formas de disposición, ha mostrado nuevamente la relevancia del aquel acto. Así también lo proponía en la introducción de las actas de los Diálogos Norte-Sur que se efectuaron en Sevilla el año 2004 (Fornet-Betancourt, 2005), en el que se invitó a intercambiar ideas y experiencias sobre nuevos colonialismos en las relaciones norte-sur. Sobre esto, exponía la relevancia de ahondar en dichos fenómenos contemporáneos y realizar una fenomenología del colonialismo desde un pensamiento crítico que sea capaz de hacer visibles las diversas manifestaciones que en la realidad factual están siendo acalladas y oprimidas, para luego esbozar una "topología" de aquellas figuras del colonialismo; esto es, visibilizar esas estructuras sobre las que se traza, en silencio, la opresión. El "acuerdo del silencio" -agrega el autor- "sobre

la situación real que afecta a la inmensa mayoría de la humanidad, y muestra las falacias de los discursos coloniales hegemónicos, así como el engaño de la imagen virtual que el mundo global trata de vender como el único mundo deseable"[1] (Fornet-Betancourt, 2005: 24). Desde allí, podemos distinguir dos formas de analizar el silencio en la revisión de los fenómenos contemporáneos que Fornet-Betancourt presenta: una primera tiene forma de denuncia, otra, en cambio, de imperativo ético, esto es, como forma de asumir (en silencio) la responsabilidad por los silenciamientos de personas y comunidades en distintas épocas y modos. Se trata entonces de un movimiento dialéctico[2] que quiere hacer-deshaciendo o deshacer-haciendo, en lo que respecta a trocar el estado actual de colonización que mantiene a una minoría en una situación privilegiada por sobre las mayorías que han tenido que hacer del silencio su canto o que han tenido que ver su canto silenciado pese a la "rebelión del coro" que -siguiendo a José Nun- han reclamado por la libertad y la igualdad (Nun, 1981).

DESARROLLO

No se confunda lo que quiero con la inacción definitiva

Para Pablo Neruda no es posible la inacción, o esta se da solo tras la muerte, que no quiere. Se trata de un modo sartreano de mirar la existencia humana, un modo en el que los silencios dicen:

> Lo siento a usted hasta en los huesos. Su silencio me grita en las orejas. Puede coserse la boca, puede cortarse la lengua, ¿Eso le impedirá existir? ¿Detendrá su pensamiento? (Sartre: 1983, p.143).

Sobre esto también coincide nuestro autor y, entonces, el silencio en sus escritos toma esas formas de pregunta sobre la realidad de quienes no dicen nada o de quienes no se les oye ¿Hay alguna relación entre quienes no dicen y quienes no pueden decir? En dicho congreso de Valencia otras dos veces aparece la palabra silencio, en textos sobre nuevos colonialismos en África, de las manos de Albert Kasanda Lumembu y de Peter Kanyandago. En ambos se muestra una relación entre quienes no dicen y quienes no pueden decir (o más bien, a quienes no se les oye). El primero se refiere a los silencios cómplices de miembros del propio pueblo africano frente a la aceptación de las trasnacionales que les mantienen empobrecidos o, más aún, sobre la propia persecución y muerte de quienes se resisten a las nuevas formas de colonización. En el caso de Kanyandago, por otro lado, se refiere al silencio como recurso de "lavado de imagen". Esto lo muestra con el mea culpa del Gobierno belga ante el reconocimiento de su rol central en el asesinato de Patrice Lumumba, acto de perdón, empero, sin justicia ni reparación. Rompen el silencio, dice Kanyandago, pero "la muerte de Lumumba fue simplemente una escena en una tragedia que ya venía recorriendo varios actos empapados de sangre, y un preludio de dramas mayores, así como más asesinos que estaban por venir" (Kanyandago: 2005, 15)[3].

Silencios cómplices y silencios forzados, dos formas en los que el silencio y sus implicancias cobran sentido y significado para una filosofía que quiere hacerse cargo de la realidad. El año 2005, en la ciudad de Eichstätt, Alemania, se quiso seguir con el debate crítico sobre los nuevos colonialismos en el XI Programa de Diálogo Norte-Sur, pero ahora desde la revisión del diálogo internacional, o de sus intenciones, con el fin de colaborar en la justicia y en la equidad de forma real y no solo declarativa. Uno de los expositores en este encuentro fue el teólogo Diego Irarrázaval, quien se refirió a los mestizajes en América Latina desde una revisión de las omisiones sobre lo que somos y hemos sido, pero que nos cuesta enunciar; esto, desde lo subjetivo, histórico, racial, cultural y espiritual, lo que no quiere decir que quiera indicar algo concreto,

---

[1] Traducción de la autora.
[2] Recordamos la importancia de optar por métodos dialécticos en favor de los históricamente oprimidos, pese al juicio radical sobre el mismo que, como nos recuerdo Enrique Dussel, han hecho filósofos que han invitado, más bien, a guardar silencio. Sobre lo mismo, el filósofo de la liberación comenta: "Si sobre esto 'no se puede hablar (man nicht sprechen kann)', habrá antes que silenciar asesinando a millones y millones que claman: '¡Tengo hambre!'".
[3]Traducción de la autora.

inalterado, cerrado sobre sí mismo, sino, al contrario, con las profundas complejidades que atraviesan todas las culturas y realidades, abiertas al conflicto y a la novedad; desde allí, propone avanzar hacia esa colaboración de una justicia solidaria, que no sea paternalista; desde el reconocimiento de nuestras propias dinámicas de mestizaje, para abrirnos, sin máscaras -como mostraba en el mismo congreso José Santos (Santos: 2006, pp. 210-221) - con mayor proximidad a otras interacciones y articulaciones de realidades que ya vienen siendo, desde el sur, tan propias (Irarrázabal: 2006, p.163-172).

Esta apuesta por avanzar desde el sur significa una invitación a habitar el sur y a apoyarnos en él. Este no es un desafío solo para quienes pertenezcan a este lugar del mundo, sino, también -como muestra el texto de Irarrázabal- para quienes vivimos silenciosamente nuestra cultura y lugar; se trata de mirarnos a nosotros mismos, a las mayorías que habitan nuestros lugares de vida, como lugar ético y teórico desde donde puede posicionarse un caudal de verdadera solidaridad (Irarrázabal: 2006, pp.163-172).

Desde esos lugares que dan verdad

El año 2013, en encuentros realizados en Perú y en Chile, Raúl Fornet-Betancourt invitó a estas audiencias a preguntarnos si basta con el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión. Yo misma estaba presente entre el público del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, donde nos convocó el filósofo José Santos, y allí, por primera vez, oí a Fornet-Betancourt decir que, quizá, era hora de guardar silencio. No se refería a las inquietudes del joven público que había asistido al encuentro (o no solo), sino a aquella cuestión que tiende a congregarnos en seminarios de filosofía, a hacer preguntas exactas y determinantes para atrapar la verdad sobre lo que sea que se exponga teóricamente y culminar con una nueva pregunta e inquietud haciendo alarde, quizá, del “sólo sé que nada sé”. Esta vez, antes que eso ocurriera, Raúl nos decía que aquello, desde otra orilla, podía ser solo ruido.

> Creo más bien que es la hora de filosofar para fundar calladamente desde las inquietudes que nos unen, para promover fundaciones de humanidad que no ocupen el lugar del otro, esto es, que no nos priven de su parte de realidad, y que de este modo nos abran a la posibilidad de ser enteros en una humanidad integrada en la peregrinación hacia su integridad. Por eso es también sobre todo la hora de filosofar con la “cabeza inclinada” ante las víctimas de la historia y asumir, desde la deuda que tenemos los vivos con ellos, la tarea de humanizar el mundo (Fornet-Betancourt: 2014, p.48.).

¿Por qué hacerlo? Porque filosofar con la cabeza inclinada nos permite, de cierto modo, poner atención a otras voces, ver otras realidades; es un acto de humildad que nos permite hacer visible lo que ha estado oculto, como esas aves y animales que se atrevieron a pasar por fuera de nuestras casas, cuando -a costa de un virus- por fin nos quedamos quietos. Esa tarde, Fornet-Betancourt nos habló de la importancia de atrevernos a salir de nuestras acostumbradas praxis filosóficas y salir a esa otra orilla, y vernos desde allí, viviendo esa otra realidad que no consideramos en nuestras reflexiones sobre reconocimiento, justicia y exclusión; nos estaba diciendo, de cierto modo, que escribir desde otro lado nos abre la perspectiva que funda nuestras preguntas y sus intenciones; en este caso, si acaso hablar sobre el reconocimiento desde la filosofía tradicional que nos hemos esforzado por entender y repetir no es sino la persecución de una “subjetividad moderna centrada y anclada en una experiencia de soledad que en su vivencia extrema llega a considerar que el otro puede ser el infierno” (Fornet-Betancourt: 2014, p.53). ¿Cómo hacer entonces para que el reconocimiento que nos congrega como eje central de la filosofía intercultural no sea desde un paradigma anclado en esta subjetividad moderna, sino en otra abierta a todas las realidades? Ante esto, nuestro autor nos dijo (1) Reparando y reconstruyendo desde la alteridad del otro, de los otros, para restituir su subjetividad humana desde su ser-en-situación-en-el-mundo; de allí, (2) invertir el orden real de las relaciones y reorganizar los espacios, otorgando (y devolviendo) su espacio propio donde pueda seguir siendo realidad abierta y novedosa; (3) pasar a un marco jurídico, pero que no se quede solo en asegurar autonomías o cosmopolitismos, sino asegurando el equilibrio espacio-temporal; esto es, asegurando la “anchura de mundo” -como le llamó- desde las soberanías de espacio y tiempo que dan pie a relaciones cotidianas y de realidades diversas entre tradiciones; (4) trocar la idea del reconocimiento que se centra o parte de la conciencia de los sujetos, por la idea de reconocimiento centrado en el espacio histórico de la

"anchura del mundo"; de esta forma, un reconocimiento como imperativo ético por localizar todos esos espacios y desde allí seguir, seguir sin que nadie quede afuera, desde un espacio -ellacurianamente hablando- que sea realidad histórica, esto es, donde todos puedan decir: ahí quepo yo; (5) por último, una tarea teórica, pues nos invitó a examinar críticamente la relación entre antropología y epistemología, la relación entre nuestra manera de ser y de conocer, con tal de verificar si la visión con la que examinamos y proponemos el reconocimiento no está marcada por una objetivante propia de la modernidad burguesa, que deje fuera otras formas de acercanos, tales como el afecto y la emoción (Fornet-Betancourt: 2014, pp. 54-59). Como podemos ver, se trata de invitarnos a examinar nuestras formas de filosofar -también de habitar y vivir la realidad-. En esta revisión, podemos localizar dos ideas ellacurianas presentes en las propuesta de Raúl Fornet-Betancourt, me refiero a las ideas de Realidad Histórica y de el Lugar-que-da-verdad, que estarían implicadas en las formulaciones antes expuestas.

Ignacio Ellacuría fue un filósofo y teólogo vasco-salvadoreño, asesinado el año 1989 por militares de El Salvador, mientras era rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador, UCA, y activo defensor de los Derechos Humanos y de la no violencia en este país y en Centroamérica (Zuchel: 2021). En la filosofía de Ignacio Ellacuría destacan sus intenciones por la liberación del oprimido, lo que le hermana con aquellas y aquellos filósofos que han hecho de su actividad académica un compromiso por la realidad de los más sufrientes del planeta; por eso, también cercana a los compromisos vitales de nuestro autor. Fornet-Betancourt ha sido un lúcido lector y compañero de sus ideas y caminos, sobre todo en lo que respecta a la fundamentación filosófica de sus propósitos de liberación intercultural. Esto lo podemos ver en la revisión de ciertos conceptos que comparten y que loablemente Fornet-Betancourt sigue formulando, quizá con el propósito de seguir animando la causa ellacuriana que le llevó a la muerte, quizá también, con el propósito de no dejar morir a Ellacuría y no dejar vencer a quienes organizaron su asesinato y tanto dolor han provocado al pueblo salvadoreño.

Sobre la idea de Realidad histórica, Raúl Fornet-Betancourt se refiere en varias ocasiones en un sentido similar al que Ignacio Ellacuría lo propone, a saber, como objeto de la filosofía. Sobre esto, es preciso saber que hay varias cosas implícitas que tienen relación con la "anchura de mundo"; pues, se refiere Ellacuría a esta realidad histórica como un campo abierto en donde caben las máximas posibilidades de lo real. Esta hipótesis la argumenta desde la meticulosa explicación de las siguientes tesis: 1. "Toda la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad" (Ellacuría: 1981, p.76). 2. "La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica", esto es, que va dando de sí en respectividad de cada cosa con la otra. vertida la una en la otra por ser cada cual una realidad. 3. "La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica" (Ellacuría: 1981, p.80). No obstante para Ellacuría sí lo es en la realidad humana y social, donde "la negación es la forma necesaria para hacerse presente lo positivo allí donde se da lo negativo" (Ellacuría: 1981, p.82). 4. "La realidad no sólo forma una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización, en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas" (Ellacuría: 1981, p.83). Desde esta tesis podemos situar la importancia de la tradición para la filosofía intercultural, pues sabemos que no da lo mismo la praxis histórica que ha posibilitado la actualidad de nuestras formas. Con todo, agrega: "Y, sin embargo, en las formas inferiores no se dan actualmente las formas superiores. De ahí que no podamos decir lo que es la realidad hasta que ella misma dé-todo-de-sí y no podamos decir lo que es la realidad superior reduciéndola a las formas inferiores de realidad de la que proviene" (Ellacuría: 1981, p.85). De estas, define al fin lo que es la realidad histórica, y se refiere a esta en una última tesis. 5. "La realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad" (Ellacuría: 1981, p.85).

La realidad histórica da de sí precisamente lo que la realidad personal no puede mostrarnos; pues la objetividad de la realidad histórica es englobante de las realidades personales, lo que no sucede fácilmente en viceversa. Por otro lado, nos dirá Ellacuría que la realidad histórica tiene carácter de praxis, lo cual no identifica a la verdad con lo hecho, con lo ya hecho (aunque esto corresponda a una parte de la realidad),

sino con su gerundio, con lo que se está haciendo, con lo que está en movimiento y con lo que está por hacerse. Sólo en juego de praxis y teoría, entonces, se muestra la verdad, o más bien, se hace y descubre la verdad. En la complejidad colectiva y sucesiva de la historia; lo que muestra que la realidad histórica es el objeto de la filosofía (Ellacuría: 1981, p.89), la realidad histórica como apropiación de posibilidades, y no como desarrollo en actos de lo que en potencia está ya dado al principio de la misma. Es por eso que, este dinamismo toma la forma de praxis, se hace praxis histórica. Ahora bien, en esta praxis histórica es el ser humano, los hombres y mujeres, quienes se hacen cargo de la realidad de manera inevitable, aunque con el desafío de convertir lo meramente estimúlico en acto humano, pues, aunque somos incapaces de no hacer nada, podemos cargar con la realidad, tomándole el peso y encargándonos de ella. Desde aquí pasamos entonces de una revisión de nuestra realidad puramente teórica, a otra ya ética. Sobre esto, Raúl Fornet-Betancourt en revisión de los diálogos de Ellacuría con Sartre destaca que para ambos son importantes las relaciones humanas en el paso del infrahombre al hombre -como dijera el francés- o -como estuviera en ambos- “el ideal de unir indisolublemente el ser-sí-mismo y el ser-para-otro” (Fornet-Betacnourt: 2021ª: 59). En este sentido, no es cualquier responsabilidad, sino una en la que la praxis se relaciona con el sujeto de realidad, encargándose de esta como praxis de vida, como acontecer. Con todo, después de la muerte de Ignacio, su amigo y compañero jesuita, Jon Sobrino, retoma esta tarea y, siguiendo la huella del mártir, da cuenta de la manera en la que Ellacuría se hace cargo de la realidad; pues, no lo hace solo cargando con ella, sino abriéndola a esas formas de realidad silenciadas y despojadas de la historia. Deja ver que en él no solo se hace una opción por los pobres y sufrientes, a quienes llamó mayorías populares, sino que se dejó cargar por estas, por quienes cargan diariamente y en silencio con el peso de la vida y con la verdad de la realidad. Sobre esto, decía el propio Ellacuría en sus escritos teológicos:

> Es fácil ver a los oprimidos y necesitados como aquellos que requieren ser salvados y liberados, pero no lo es el verlos como salvadores y liberadores… Resulte o no escandaloso proponer la pasión y la crucifixión de Jesús y del pueblo como centrales para la salvación del hombre, la pasión de Jesús, precisamente por su propia inverisimilitud salvífica, ilumina la inverisimilitud salvación de la crucifixión del pueblo mientras que ésta evita una lectura ingenua o ideologizada de aquélla (Ellacuría: 1994, p. 121).

Aquí pasamos entonces de la idea de Realidad Histórica a la de El-lugar-que-da-verdad. Esta última, como se podrá ver, se trata de una idea que quiere ser revolucionaria, pues desde allí -como también con conceptos similares filósofos y teólogos de la liberación quisieron impulsar en los años setenta y ochenta- realiza unas propuestas filosóficas para volcar las experiencias de injusticia y de grave deterioro de gran parte de la humanidad, con categorías opuestas a las que nos ofrece el sistema de acumulación, de riqueza y competición que hasta hoy nos distancia y calladamente mantiene en la conformación. Así es como Ellacuría nos invita a pensar en una Civilización de la pobreza como utopía de liberación (Zuchel: 2014), que permita orientar nuestras prácticas en proceso histórico que en la marcha vaya convirtiendo y transformando en labor profética, lo que será la forma dialéctica con la que se irá constituyendo la utopía. Pues la profecía –dice Ellacuría- es pasado, presente y futuro, aunque sobre todo presente de cara al futuro y futuro de cara al presente. Y la utopía “es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remitente inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización. De ahí la necesidad de poner bien los pies en una tierra determinada para no perder fuerza” (Ellacuría: 1990, p.394). Es, al fin, el profetismo método, y la utopía horizonte. Esa tierra determinada, como trae a colación Fornet-Betancourt en otros escritos, es precisamente la que permite la anchura de mundo, la que hace de la filosofía una contextual y comprometida, pues considera todas esas prácticas de realidades de la gente de esperanza que ha podido, contra todo, luchar “por una vida verdadera, buena y justa”; a través de una “articulación orgánica en los proyectos comunitarios alternativos con los que se refunda el mundo sobres nuevos fundamentos y se interrumpe con ello la base material de la transmisión de la lógica del capital como factor de cohesión de las realidades del mundo” (Fornet-Betancourt, 2021ª, 191). Se trata entonces de una propuesta desde “los pobres de la tierra” -como cita de José Martí- o de “los pobres con espíritu -como cita de Ignacio Ellacuría (Fornet-Betancourt, 2021ª, 191)-, en el sentido de aquellas y aquellos que son capaces de transformar el silencio en esperanza, pese al ruido y a la opresión de quienes dicen que hablar de

revolución hoy es un proyecto trasnochado. En efecto, así nos recuerda Raúl nuevamente la fuerza del silenciamiento, que se muestra como imperativo ante aquellos discursos sobre revolución y humanismo que no calzan en el curso presente de la historia "políticamente correcta" (Fornet-Betancourt, 2021ª, 185). Pues bien, esa revolución que surge de las comunidades con espíritu y de acción, son "una perspectiva de novedad histórica que anuncia que el mundo y la humanidad pueden girar sobre otro eje y sobre otros valores que no sean los del capital y la riqueza" (p.192); se trata entonces de mirar esas realidades silenciadas en los diversos pueblos de los continentes, sus luchas y sus esperanzas, y constatar desde allí " cómo la esperanza, que anima a los pobres con espíritu, les alienta en largos y difíciles procesos, que a otros les parecen inútiles y sin futuro. Es una esperanza que se presenta, por tanto, con las características de la esperanza contra toda esperanza –característica tan cristiana-, aunque, una vez dada, se alimenta con los resultados obtenidos" (p.192). Una esperanza que motiva la praxis histórica de liberación contra todo antagonismo antiutópico, pues -como le pasó a Ellacuría cuando llegó a El Salvador- podemos ver que en las mayorías populares con espíritu se pueden encontrar faenas llenas de sentido, como la que les impulsa a dar la vida por los otros, a vaciarse para transformase renovadamente en plenitud y -como nos recuerda citando a Marcos 8, 36- que de nada vale la conquista del mundo si en ello se nos va lo más importante, nuestro espíritu, nuestra vida, si se pierde uno mismo.

Sobre la pausa del silencio

Hablar del silencio en Raúl Fornet-Betancourt -como decíamos al principio de este texto- supone un doble movimiento; por un lado está lo que hemos querido hacer hasta ahora: delatar su praxis colonial; pero, por otro lado, también nos habla del silencio como una necesidad. Pues ¿es necesario siempre decir algo frente a todo? ¿Es necesario recordar las teorías de siempre frente un momento de tanto dolor como el que hoy vive la población mundial?

Sobre la pausa del silencio se refiere también la chilena Julieta Kirkwood en su libro *Feminarios*. En este, nos dice que "El silencio y la invisibilidad suponen que no tenemos impresiones propias, ya que hemos sido 'contadas' desde afuera" (Kirkwood: 2017, p.115); existe -agrega- "el silencio cultural de las mujeres" (Kirkwood: 2017, p.158), escrito con artículo definido, pues no se trata de cualquier sustantivo, sino uno en que se transforma junto a su adjetivo en otro más potente que crea realidad, me refiero a la cultura. En el caso que narra Kirkwood en *Feminarios* expresa una praxis tal que se acepta aún cuando se está ante situaciones injustas; esta praxis con los años se transforma en desesperanza. Esa historia cultural, como la historia de los conquistados, es una historia invisible (p.95), pero "a partir del momento en que habla, incluso diciendo NO, desea y juzga [...] Andaba bajo el látigo del dueño. Hele aquí que hace frente" (p.71). Es como los antiguos coros de las tragedias griegas, dice -siguiendo a José Nun-, pues en ese entonces "estaba el héroe, el dueño de las grandes acciones, de las ideas y del contacto con los dioses, el futuro, la historia, la libertad. Y también estaba el coro, que era lo cotidiano, murmullo anónimo de alabanzas y ritos de obediencia: gozaba y se lamentaba por el héroe. El coro no tiene existencia propia, no es más que el necesario telón de fondo para la realización del héroe" (Kirkwood: 2017, pp.98-99). El coro son las masas, las mayorías populares, los pobres de la tierra, las mujeres que educan a los niños, los niños mismos, la organización del hogar, los turnos para cuidarnos, las ollas comunes, todas esas vivencias y organizaciones que no son para el común sentido de lo "grandioso" comparables con metodología y saber clásicos. Con todo, Kirwood continúa:

> Las actuales rebeliones del coro son menos episódicas y más persistentes. Ahora, el coro revelado se toma la palabra, habla cuando le corresponde, plantea quejas y reivindicaciones que no están contenidas en "lo serio", en "lo científico". El coro está saliéndose del lugar que le corresponde y plantea nuevas dimensiones. Y no sólo se toma la palabra: también se toma la conciencia de sus propias versiones, se toma la "acción" y pretende enunciar sus propias orientaciones. Así, el coro antes silencioso o "coreando" al héroe, o lo que es lo mismo: "los condenados de la tierra" se hacen presentes, hacen oír su propia voz […]. La rebelión del coro significa: todas y todos estamos igualmente cerca o lejos de los dioses (la verdad) (Kirkwood: 2017, p.100).

El año 2004 se llevó a cabo el V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en la ciudad de Sevilla, España; el tema de ese año fue Interculturalidad, Género y Educación. Allí se debatió sobre la importancia de unir el afán liberacionista de la filosofía intercultural con otras como las corrientes filosóficas feministas y de género, de tal manera de releer, deconstruir y reconstruir las distintas tradiciones que están detrás de los planes de estudio, de las acciones de los planteles de enseñanza universitaria y de los contextos culturales, en general (Estermann: 2004, p.10-11). Sobre los desafío que podemos tener en el espacio de educación superior donde los presentes están insertos, Raúl Fornet-Betacnourt mostró tres problemáticas que considerar: 1) Que la fuerza de la tradición y perpetuación del conocimiento, con ribetes científicos, mantiene su epistemología al alero de la comercialización de la sociedad hegemónica. 2) La universidad se sitúa en el marco de una cuestión social de la administración pública de los Estados, cuyos intereses son los hegemónicos. 3) Las tareas universitarias se enmarcan en una profesionalización que ha sido validada en el marco del aseguramiento del *estatus quo* de la sociedad hegemónica. Con todo, agrega que estas cuestiones no se solucionan simplemente con reconocer, flexibilizar o incluir, sobre las bases del marco legal hegemónico, como si fueran problemas del sistema, necesario de solucionar para seguir andando, sino verbalizar los silenciamientos, las exclusiones, los vacíos y ausencias como otras formas de realidad, y entonces "reivindicar el derecho a descolonizar los presupuestos de la educación y la subsistencia humana y elaborar un nuevo contrato cultural que, a partir de el diálogo, la interacción y el intercambio, puedan ser el punto de partida para la reconstrucción de los programas de educación superior. Pero también, y sobre todo, por una recreación ecuménica de la universalidad, que supera el horizonte de la tolerancia, porque crece a través de la práctica de la convivencia y la paz" (Fornet-Betancourt: 2004, p.19).

En ese mismo encuentro, las voces de las filósofas insistieron en mostrar la evidente diferencia de participación de mujeres y hombres en escenarios académicos diversos. Una de las expositoras fue la filósofa Hyondok Choe, quien expuso sobre la enseñanza de la filosofía en Asia (contexto koreano), desde la perspectiva de género. En su ponencia mostró la compleja situación de las mujeres filósofas en el contexto de las sociedades patriarcales, sobre todo en el mundo filosófico en que permanentemente se ha estado invisibilizada y negada, pero que, sobre todo, mantiene la paradójica situación de quienes nos vemos destinadas a apoyarnos en quienes han negado nuestra posibilidad de pensar y decir. Desde allí, Choe mostró otras maneras en que se persevera en estas dificultades, como el número de mujeres que se dedican a la disciplina en contraste con la cantidad de hombres, como también los prejuicios y silenciamientos sobre las filósofas. Sobre esto, nos narra una experiencia personal que tuvo que enfrentar en una conferencia en la Universidad de Seúl el año 2001, organizado por la Sociedad de Filosofía Social de Corea. En esta, un colega hizo una presentación sobre un viaje a través de Grecia y Turquía en busca de rastros de la filosofía antigua griega, una excelente presentación -relató- donde quiso destacar las huellas de Aspasia de Mileto, consciente de la exclusión de la mujer. En la descripción sobre su personalidad, sin embargo, el expositor mostró la discutible versión de su vida como una prostituta, haciendo una comparación incluso con las prostitutas de la alta sociedad en Corea. Sobre esto, agregó:

> Hice una intervención y expliqué las actividades filosóficas de Aspasia, especialmente su significado para Sócrates y el método de hacer filosofía. Mientras estaba hablando, noté accidentalmente una extraña sonrisa en la cara de un estudiante hombre. Hasta el día de hoy, esta "sonrisa" permanece vívida en un rincón de mi memoria. En su sonrisa vi el muro del patriarcado. No importa lo que diga, soy una mujer inferior que grita histéricamente para ocultar mi complejo inferior. Aunque recibí suficientes reacciones positivas de estudiantes como colegas hombres, es claro que me hirieron dos veces esa tarde como mujer haciendo filosofía. En primer lugar, experimenté una vez más que el logro filosófico de incluso una mujer filósofa destacada es menos interesante que los materiales biográficos para el chisme. En segundo lugar, la objeción de una mujer con argumentos sólidos no se toma en serio. (Choe: 2004, p.111).

También Albertine Tshibilondi Ngoyi hizo ver en dicho congreso que, con el tiempo, el silencio de las mujeres se ha normalizado, por lo que se ha vuelto tradición no hablar en público, aunque se diga de este "el poder silencioso", haciendo ver que igualmente tienen algún tipo de influencias, cuestión que ella cuestionó mostrándolo como una ilusión o, de ser algo cierto, diciendo que este funcionaría solo en el ámbito privado,

en el de la familia, y, por lo demás: "¿no es un mito que más bien sirve a la causa masculina?" -preguntó- (Tshibilondi Ngoyi: 2004, p.84). Por otro lado, sobre el silencio también compartió Diana de Vallescar en dicho encuentro, mostrando que el interés por los estudios de género ha sido gracias al esfuerzos de mujeres en las distintas instituciones de educación superior, cuestión que lleva una ardua exigencia y poco reconocida, por lo que ha debido hacerse a costa de la promoción, tiempo, calidad de vida, etc., y continúa: "sin embargo, estos estudios florecen en silencio y al margen de la actividad universitaria" (Vallescar: p.218).

La pausa del silencio se refiere no simplemente a escucharnos si no a intencionar la palabra enmudecida por siglos, dejando hablar; para eso, es preciso que quienes han tomado la palabra, quienes mantienen los cargos directivos, quienes lideran los congresos, las reuniones, hagan una pausa. Es precisa esta pausa sobre todo cuando se refieren a hombres hablando de y por la mujeres; cuestión que, como indica Fornet-Betancourt, han hecho siempre desde sí mismos (Fornet-Betancourt: 2009, p.9); desde aquí, es que, siguiendo a la argentina Victoria Ocampo, es preciso renunciar al "monólogo masculino"; cuestión que el propio autor realizar en el libro sobre la mujer y la filosofía en el pensamiento iberoamericano; y añade:

> Nuestra perspectiva es, pues, la de interrumpir ese monólogo injusto y ofensivo introduciendo una pausa en el discurso filosófico masculino sobre la mujer, pero será una pausa especial, pues no es la pausa del silencio-que acaso sería la más apropiada para terminar con la ofensa del monólogo masculino-, sino que será más bien una pausa para repetir algunos momentos de ese monólogo, para revisar algunos testimonios de esos "testigos sospechosos" que tanto han hablado sobre la mujer y confrontar así el monólogo masculino de su propio eco. En otras palabras, nuestra perspectiva no es la de hablar de la mujer ni por la mujer; pero sí la de ver cómo se ha hablado masculinamente de ella para hacer que el monólogo masculino se escuche a sí mismo y ellos como un primer paso de interrupción discursiva en vistas a su enmienda (Fornet-Betancourt: 2009, p.10).

Desde aquí, y como se ha dicho ya, la tarea no es revisar la historia de las mujeres para reconocerlas e incorporarlas a la historia universal cuidadosamente escogida, sino revisar, deconstruir, y volver a construir un futuro con categorías nuevas que puedan cambiar el rumbo hacia una realidad histórica con la esperanza puesta en la justicia y en la paz.

Ahora contaré hasta doce, y tú te callas y me voy

Como en la música, los silencios son esenciales; lo son tanto como cualquier otra nota; porque el silencio también es una nota, pero que no se ejecuta. Gracias a los silencios las y los músicos pueden respirar o descansar, también sirven para separar las oraciones musicales. Ya cuando hay un silencio final se pueden oír nuevas interpretaciones, ya sean instrumentos o voces o sonidos varios, que no necesariamente cuadran con la armonía de la composición tradicional, pero que son parte de la realidad[4]. Por otro lado, hay distintas formas de guardar silencio. Con los años, algunas de sus notaciones incluso han desaparecido, debido a que no encajan ya con ninguno de los compases de uso general. Así por ejemplo pasa con los silencios de valor 32/4, 16/4, 8/4; desde aquí, entonces, pensar el silencio y en silencio, quizá, nos da cuenta de la inexorable acción de profundizar en él, pues, como ha dicho George Steiner, "vivimos dentro del acto del discurso. Pero no podemos presumir que la matriz verbal sea la única donde concebir la articulación y la conducta del intelecto. Y hay acciones del espíritu enraizadas en el silencio" (Steiner, 1990, p.34). Así también, hay tiempos para callar y darnos cuenta que hay silencios más allá, silencios diversos y que podemos preguntarles, junto a la cubana Fina García Marruz,

[4] Así lo trabajó por ejemplo John Cage en sus estudios sobre el sonido y el silencio incorporando estudios de la filosofía Zen; pues, para él, siempre hay latencia, siempre hay vida; esto se puede ver en la obra 4'33'' donde el compositor por 4 minutos y 33 segundos no realiza ninguna interpretación más que dar vueltas las hojas de una partitura sentado sobre un piano; todo esto, en silencio o, lo que es lo mismo, dejando escuchar otras formas de acontecer musical. Ver en: https://www.youtube.com/watch?v=JTEFKFiXSx4&t=185s

¿De qué, silencio, eres tú silencio?
¿De qué voz, qué clamor, qué quién responde?

(García Marruz: 2011, p.194).

Y esperar que algunos cesen y que nos quedemos con las pausas equilibradas que permitan la valiosa necesidad de oír la polifonía variable, abierta, llena de vida, de la realidad histórica. Raúl Fornet-Betancourt en *Filosofía y Espiritualidad en Diálogo* nos decía que es posible acceder al lugar originario donde acontecen la conversión de la razón y el discernimiento espiritual, a saber: el corazón humano. Nos dice que en él podemos acceder a esa fenomenología que nos "haga tomar conciencia de la hondura de nuestras inquietudes" (Fornet-Betancourt: 2017, p.91), desde la verificación a través y desde la vida misma; pero para eso, en primer lugar, es preciso "guardar silencio; acallar los discursos para que el ruido de sus palabras y de sus teorías en pleito no impida escuchar el gemido del logos que resuena en todo clamor 'de profundis' del corazón humano" (Fornet-Betancourt: 2017, p.91), caminar con el corazón, prestos a escucharlo, hacerse cargo de esa realidad reclamante, no de manera formal, sino "sustentante de la vida" (Fornet-Betancourt: 2017, p.92).

Desde allí, y en estos tiempos de pandemia, y entonces de encierros, de abandono y muerte trágica que afecta a los más empobrecidos del planeta, Raúl Fornet-Betancourt insiste en la necesidad de parar, de silenciar nuestros discursos y darnos cuenta que las situaciones que vivimos hoy, como ha dicho, "exigen mucho más que la mera acumulación de saber: requieren que se interrumpa el acelerado flujo de la transmisión del saber e incluso el "tráfico" del pensamiento funcional que se extiende como acción de consumir y combinar saberes, para que afloren momentos de silencio y de meditación"(Fornet-Betancourt: 2017, p.40). O, dicho de otro modo, parar con tal de lograr conocer la *anchura de mundo*, experimentar *con peso de vida* los problemas que nos afectan y comprender que lo esencial puede darse en un momento cotidiano, en el compartir, en una visita, o -como decía en un texto sobre la situación de pandemia el año 2021-: "puede darse también en el rato de descanso tomando aire fresco al lado de la colega enfermera con la que se han pasado horas al cuidado de un paciente o en el compartir la pausa del cigarrillo con el 'copain' con el que se limpia una estación de trenes" (Fornet-Betancourt: 2021b, p.5).

BIBLIOGRAFÍA

CHOE, H (2004). "Teaching Philosophy in Asia – An evaluation from the perspective of gender based on the Korean context", en *Interculturalidad, Género y Educación.* Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M, pp.109-124.

DE VALLESCAR, D (2004). "La filosofía en Europa y la cuestión del género", en *Interculturalidad, Género y Educación.* Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M, pp.181-222.

ELLACURÍA, I. (1981). "El objeto de la Filosofía", *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA*), nº 396-397, UCA editores, San Salvador, pp. 963-980. Reimpreso en Veinte años de historia en el Salvador (1969-1989), tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1991, p. 63-92, en Para una filosofía desde América Latina, Universidad Javeriana, Colección Universitas Philosophica, Santafé de Bogotá, 1992, pp. 63-88, y en Filosofía de la Realidad Histórica, Editorial Trotta - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991, pp. 17-42.

ELLACURÍA, I. (1990). "Utopía y profetismo desde América Latina; un ensayo concreto de soteriología histórica", en Ellacuría, I. - Sobrino, J., (Comps.) *Mysterium Liberationis*, Tomo 1, Editorial Trotta - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, pp. 393-442. Reimpreso originalmente en *Revista Latinoamericana de Teología,* nº 17, UCA editores, pp. 141-184.

ELLACURÍA, I. (1994). “El pueblo crucificado”, en Ellacuría, I., Sobrino, J., Cardenal, R., *Ignacio Ellacuría, el hombre el pensador y el cristiano,* Ediciones EGA, Bilbao, pp. 25-125. Impreso originalmente en Conversión de la Iglesia al Reino de Dios, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 25-125.

ELLACURÍA, I. (1994). “El pueblo crucificado”, en Ellacuría, I., Sobrino, J., Cardenal, R., *Ignacio Ellacuría, el hombre el pensador y el cristiano,* Ediciones EGA, Bilbao, 1994, p. 121. Impreso originalmente en Conversión de la Iglesia al Reino de Dios, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 25-125.

ESTERMANN, J (2004), “Palabras de bienvenida”, en *Interculturalidad, Género y Educación.* Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M, pp.9-14.

FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Interculturalidad, Género y Educación.* Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M.

FORNET-BETANCOURT, R. (2005). *Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur,* Dokumentation des X. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd de Sevilla, año 2004, IKO-Verlag, Frankfurt/M.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil.* Anthropos, Barcelona.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). “Justicia, Restitución, Convivencias. Desafíos de la Filosofía Intercultural en América Latina”. C O N C O R D I A Reihe Monographien - Band 62 Serie Monografías - Tomo 62, Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen. Edición Electrónica 2021.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Filosofía y espiritualidad en diálogo.* Centro de Estudios Jurídicos y Sociales MISPAT, México.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021a). *Ensayos y entrevistas.* Edición digital Aachen / Barcelona, EIFI.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021b). *La pandemia de enfermedad por coronavirus, o de la impotencia de los intelectuales.* Disponible en: https://eifi.one/onewebmedia/Covid%2019%20Esp_.pdf

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2006). *Nuevas formas de solidaridad entre el Norte y el Sur: Universalizar la justicia,* Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd, en Eichstatt 2005. Aachen / Barcelona: Versión digital 2021.

GARCÍA MARRUZ, F. (2011). *De qué, silencio, eres tú silencio,* Madrid: Patrimonio Nacional.

IRARRZABAL, D. (2006). “Solidaridad mestiza en América Latina'”, en Fornet-Betancourt, Raúl, *Nuevas formas de solidaridad entre el Norte y el Sur: Universalizar la justicia,* Aachen / Barcelona: Versión digital 2021, pp. 163-172.

KANYANDAGO, P. (2005). “New colonialisms: A theologico-political refrection from Africa, em *Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur,* Dokumentation des X. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, IKO-Verlag, Frankfurt/M, pp.101-122.

KASANDA LUMEMBU, A. (2005). “Notas sobre las notas acutales del colonialismo em África”, em *Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur,* Dokumentation des X. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd , IKO-Verlag, Frankfurt/M, pp.83-100.

KIRKWOOD, J. (2017). *Feminarios*. Communes, Viña del Mar.

NERUDA, P (2004). "A callarse", en Estravario (1958), Sudamericana, Buenos Aires, p.22.

NUN, J. (1981). "La rebelión del coro", Nexos 46, México, pp. 19-26.

SANTOS, J. (): "Benefactores del norte, beneficiarios del sur. Los riesgos de la solidaridad como 'máscara'", en Fornet-Betancourt, Raúl, *Nuevas formas de solidaridad entre el Norte y el Sur: Universalizar la justicia,* Aachen / Barcelona: Versión digital, pp. 195-206.

SARTRE, J.P. (1983). *La puta respetuosa / A puerta cerrada*. Trad. Aurora Bernández. Orbis, Bogotá.

STEINER, S. (1990). *Lenguaje y silencio.* Gedisa, Barcelona.

TSHIBILONDI NGOYI, A. (2004). "La philosophie africaine et la question de genre", en *Interculturalidad, Género y Educación.* Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, IKO-Verlag Frankfurt/M, pp.67-88.

ZUCHEL, L. (2014). "Sobre utopías, antiutopías y liberación. Aproximaciones y precisiones desde Latinoamérica", *Revista De Ciencias Sociales* (64), Valparaíso, pp. 13-45.

ZUCHEL, L. (2021). "El pensamiento liberador de Ignacio Ellacuría", Revista Poiesis, 21(2), pp.1–13.

BIODATA

Lorena ZUCHEL: Doctora en Filosofía por la Universidad de Deusto. Ha sido profesora de filosofía en varias universidades chilenas, actualmente académica de la Universidad Técnica Federico Santa María. Dedicada especialmente a la Filosofía de Ignacio Ellacuría y la Filosofía Intercultural, ha escrito diversos artículos, liderados proyectos de investigación y coeditado los libros *Contrabandos: Escrituras y Políticas en la frontera entre Bolivia y Chile (2016), La universidad chilena en los albores del siglo XX: Conceptos y experiencias (2016), Des-Hechos: lo que no se ve de lo tecnológico como desafío (2017)* e *Interculturalidad y Reconocimiento: Escritos interdisciplinares (2019).* Es miembro de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI).


ENSAYOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110457
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Sensible Thought, Coexistence, and the Revolutionary Impulse to Love

Pensamiento sensible, convivencia y el impulso revolucionario de amar

Elaine PADILLA
https://laverne.edu/directory/person/elaine-padilla/
elaine.padilla@gmail.com
University of La Verne, in La Verne, California. Estados Unidos.

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110457

RESUMEN

Este ensayo ubica el concepto de sentido pensante o sensible “thought” dentro de los recientes acontecimientos históricos de la pandemia de coronavirus para plantear la pregunta sobre los sistemas de producción de la epistemología. Invita al lector, ante la insistencia de Raúl Fornet Betancourt, a indagar con incisividad en nuestra actual realidad enmascarada de consentimiento fabricado, a cultivar la convivencia, y a abrir espacio a una trinchera de ideas para el florecimiento de un amor revolucionario en nuestro tiempo.

Palabras clave: agonismo; amor; convivencia; epistemología; tecnocracia.

ABSTRACT

This essay locates the concept of sentido pensante or sensible thought within the recent historical events of the coronavirus pandemic to ask the question on the systems of production of epistemology. It invites the reader, at the insistence of Raúl Fornet Betancourt, to incisively investigate our current masked reality of manufactured consent, to cultivate convivencia, and to make room akin to a trench of ideas for the flourishing of a revolutionary love in our time.

Keywords: agosnim; coexistence; epistemology; love; technocracy.

Recibido: 08-05-2022 ● Aceptado: 15-08-2022

INTRODUCTION

"The question of what we consent to when we understand and affirm ourselves as "producers of knowledge," "owners of knowledge," or "transmitters of knowledge" must be asked. What state of affairs do we attest to in ourselves and in the world, when we appropriate the knowledge that is available today? And to what forms of knowledge or of knowing, are we unable to give our consent? These questions, I believe should be a part of our task today. In the context of epistemological violence, we should ask about what we want to know. We must ask how, with whom, when, and for what purpose we want to know what we should know" (Fornet-Betancourt: 2013, p. 44).

Most of us are aware that our consent "to be governed" can be manufactured particularly by the mass media without there being overt signs of coercion. Under the guise of neutrality and objectivity, even the inclusion of scientific data, and by a continuous influx of information, consent can be systematically puppeteered by corporations. In Clockwork Orange style, the human will slowly surrenders when the mind becomes fatigued by the constant flows of information (especially via violence to produce fear). An orchestrated effort to manipulate all means of communication, including the private spheres of family and friends, produces obedience. As Edward S. Herman and Noam Chomsky have argued, for example, the market gives shape to opinions and gains control over governments and media outlets via contributions, donations, and advertising (Herman y Chomsky, 1988). It sinisterly acquires authority and becomes a producer and gatekeeper of information that appears unquestionable.

With the pressing situation of the coronavirus (COVID 19) and handling of information, there has been a move towards suppressing dissent. Measures imposed on populations rise to the level of "the unquestionable" since consent appears sensible and communitarian (e.g., masking, isolation, and now vaccination). Amid this epistemological dilemma, Raúl Fornet-Betancourt has sounded the alarm. He judiciously calls for an intellectual rigor that questions the unquestionable, "the epistemological violence" that is afoot via the spread of "scientific-based" information.

How to assess the shape opinions take when manufactured by agents of control of information? When the laws put in place to provide safety and ensure global health could be also guided by the sinister authority of the market economy? According to Fornet-Betacourt, answers can be found in Plato's well-known Allegory of the Cave. Parallels exist between the projection of images on the wall and the corporate puppeteering over governments and health agencies intended to control human consciousness and social consent to be governed.

I am referring to the brief article of Fornet-Betancort titled "Cautivos de las sombras?" where he compels us to question the masking of reality and to take steps towards creating a truly sensible reality. Here he compares the current reality with Plato's Allegory of the Cave and states that:

> Recalling the well-known allegory of the cave, narrated by Plato in his work The Republic - which significantly bears the subtitle "or of justice" - the emphasis I have highlighted on the help that, in my opinion, philosophy should provide in our situation can be summed up in the following sentence: To let see through the shadows of the hegemonic world the light of freedom that is born from the discovery and acceptance of what gives truth and full meaning to life (good and justice), so that today's man is encouraged to leave the cave in which he is the captive of his own civilized obfuscation (Fornet-Betancourt: 2020, p. 2).

The challenge before us, therefore, is the location of the knowing subject as an assessor of places of truth that shine forth light through ideas in order to overcome the technocratization of human relations. One cannot help but to recall a similar warning made by Walter Mignolo on how the technological revolution has created a new type of knowing subject bound to a limited set of technological options from which to choose. These

are "packaged options" which favor the minority with the "privilege and the benefit" that can guarantee not only their enjoyment, but also their covert demands for submission (Mignolo, 2011).

For Mignolo also, one major sector is the pharmaceutical industry that has maintained a powerful grip on humanity's sources of knowledge. Corporations have overtaken the health sector, as he explains, via the displacement of eugenics with biotechnology (Mignolo: 2011, p. 14). So now the focus is on the healthy minority that "have been converted into 'consumer entrepreneurs' of their own health by the uses of bio-technology complicit with pharmacology" (Mignolo: 2011, p. 14). With a technocracy of biotechnology in place and as citizens become health-consumers, the corporate world can exercise control over bodies. The "politics of life itself" becomes a byproduct of what he calls the "medical mafia" (Mignolo: 2011, p.14). On this one cannot avoid recognizing that *farmakos* is not only meant for healing, but also depends on poison and makes use of sacrifice.

So this article, in agreement with Fornet-Betancourt, challenges the manufacturing of consent via constructs of reality elided of an intellectual body that questions the technocratic powers. Being incapable of exploring diverse ideas, society also tends to suppress dissent, which perpetuates the vicious cycle of parroted ideals. So to further elaborate on how sensible knowledge can emerge even from systems of technocratic control, I place the views of Fornet-Betancourt within the broader discourse on the meaning of reality as profoundly argued in the works of Ignacio Ellacuría and Jose Martí, two thinkers that Fornet-Betancourt draws from in his analogies to Plato's *Allegory of the Cave.* I do so, to expound on the critique to reality given shape by the current situation that has been emerging from the dominant narrative on the pandemic of COVID 19 and offer responses to this global crisis of knowledge.

BOUND WITHIN THE CAVE OF PLATO'S ALLEGORY

To enter the cavernous reality that has been confronting us these past few years and to reflect as members of an intellectual community that places itself at the margins of dominant discourse, one must first review some key principles of the Platonic cave. The allegory of the cave in Plato's *Republic* (514a–520a) is an allegory of human life that portrays the exit out of a dark cave as an arduous ascent towards the bedazzling sun. While primarily narrated through a third person, the story is told as if being perceived by the eyes of one who has been enslaved then set free from the shackles of a world of shadows. The once prisoner confined within an underground and cavernous chamber becomes progressively aware of the nature of shapes and sounds as his eyes and ears slowly adjust to the immediate surroundings. The once prisoner becomes progressively adept at identifying the true form of the figures outside the walls of the cave as well as the sources of illumination, from minor to major, culminating with the sun.

With regards to our present reality given shape by the COVID 19 pandemic, what can the cave be illustrative of? The world of shadows or manufactured opinions puppeteered by the producers of consent? Perhaps could it also be the bedazzling light of a "scientific based" informational flow that blinds the intellect? If both, how to confront both manufacturing systems of control of knowledge?

This allegory can represent freedom from oppression insofar as it points to processes of awakening to and embodying possibilities for questioning the unquestionable. On the one hand, therefore, the allegory points to liberation from structures bent on producing a prefabricated *habitus* or habitual patterns of social behavior. For Plato, the movement and shapes of shadows projected unto the wall of the cave and the echoes of voices and sounds bouncing within the cavernous chamber are but an illusion, "foolish phantoms," while the *real* world unfolds before the eyes of the freed prisoner who slowly turns towards the light and steps outside the cave (515-516a). Progressively, the freed prisoner becomes skillful at identifying the objects he perceives in the *upper world* in comparison with the cavernous shadows and sounds.

So, the allegory calls for the perception of structures of social conditioning that produce the kind of knowledge to which all should submit as a first step in creating new *habits*. In our contemporary situation, the media, including the news syndicates and advertisement, similarly can be assessed regarding the creation of

a warped sense of reality. Accordingly, in becoming adept at identifying the production of opinions one could also cultivate the skill of thinking otherwise, meaning, thinking the unthinkable. Such awakening can be described as arising from desire, for the allegory speaks of "a faculty residing in the soul of each person, and an instrument enabling each of us to learn" that connotes inward movement towards liberative and flourishing conditions (517d-518c).

In this allegory also the descent into the cave is a significant step towards concretizing a disavowal of structures that prefabricate reality and instantiate oppression. The return to the cavernous chamber symbolizes the development of a capacity to identify one's oppressive/oppressed mindset as well as an impulse to transform realities of bondage. Especially, the allegory can offer a sharp rebuke to current state practices that thrive by creating a regime of terror by which to keep citizens in check and under the fist of totalitarian and draconian measures.

On the other hand, however, as with Platonic idealism, the allegory of the cave also portrays reality as an opposite of illusion, particularly, in contradistinction with the world of flesh. For instance, the outward journey to the upper region—the original source of light, the sun—represents an ascent of the soul into "the intellectual region." For the true source and aim of contemplation on "all that is bright and beautiful" can easily dispense "immediately and with full authority, truth and reason" that sets the paradigm for wise actions privately and publicly (516e-517d). If the encountered with the sun parallels the efficacy of dispensing scientifically based knowledge "for the sake of knowledge of what externally exists, and not what comes for a moment into existence and then perishes," then all source of deliverance would be deemed un*quest*ionable and the learning experience ends there.

At this juncture, Mignolo's analysis of the "zero point epistemology" can helpfully assist in understanding the technocratic impulse behind a Neoplatonic concept such as the upper world (outside the cave). He refers to this zero point as "the ultimate grounding of knowledge, which paradoxically is ungrounded, or grounded neither in geo-historical location nor in bio-graphical configurations of bodies" (Mignolo: 2011, p. 79). The similarities are striking in that as he further argues, a zero point epistemology, while being always present, "hides its own local knowledge universally projected" and manages "the universality to which everyone has to submit" (Mignolo: 2011, p. 80). An example of zero point epistemology, for him, is Adam Schmidt's book *The Nomos of the Earth*. It firmly proposes the establishment of an international law that lacks consideration of its effects for peoples of Africa and Latin America. His hope, similar to Fornet-Betancourt's, lies in that a zero point epistemology "shall be recognized in its splendors, it shall be recognized in its miseries and arrogance" (Mignolo: 2011, p. 81).

For the above reasons, can one place one's safety solely on the reality exterior to the cave? What if, rather than a space for the free flow of ideas, what we encounter is a "zero point epistemology" or a bedazzling totality that suppresses inquiry instead? If truth is not founded in concrete and embodied reality, but solely in the world of Reason mostly ascribed to the mind, very little room is also left for a *wise* assessment of on-the-ground experiences of reality.

My suspicion is that Fornet-Betancourt does not ask the question of epistemological violence purely from neither side of this platonic duality. So, the way forward into the quandary of knowledgeable consent does not lie in the dematerialized forms of perception but rather in the need to disrupt the doctrine of separation of powers that results in surrendering one's capacity to think and one's desires to be freed from the shackles of authoritarianism. The blinding light of the empirical and rational sun, if eclipsing personal inquiry via bedazzlement, can easily overpower intuitions and unique desires. The effects, especially when prolonged, can enforce behavioral patterns that readily yield to dominance. In such instances, the byproduct of a sun's rays of light is as much an act of imposture as a cave's shadows that often establish and maintain a status of superiority by means of mental exhaustion—the surrender or enslavement of all intuitive desire.

Similarly, the phenomenologically *real* must account for modes of freedom from imperializing ideals that would expose even those clothed with an empirical garb. While a materiality can verify a significant amount of truth, images that have been imposed as types of social worship (idol) can be revoked within human consciousness also through human intuition—keen sense based also on what is desired. And even when

undoubtedly "life determines consciousness" (Marx y Engels: 1982, p. 75) contrary to what Karl Marx and Friedrich Engels argue, consciousness, even more, unconsciousness, can also aid in determining life. In particular, when pursuing authenticity in the construction of subjectivities, the subjective experience itself can be a source of transformation. How else would the deprivileged perceive that which appears to be readily at hand?

THE SENSIBLE THOUGHT

Based on the above inquiry on Plato's allegory, Fornet-Betancourt's call for us to reflect on the production of knowledge requires careful analysis. To begin with, his use of two seemingly paradoxical intertwining terms, *sentido* (sense) and *pensar* (to think), integral to his phrase *sentido pensante* or sensible thought, holds the key to his understanding of reality.

The term *sentido* in Spanish is associated with *sentir* (feeling), which meaning derives from the senses and the physical world via a combination of external and internal stimuli. Another aspect of it is the capacity to recognize and judge the surrounding reality that one has. By exercising *sentido*, one gives meaning to existence (*razón de ser*) and to one's ways of relating to the environment or world.

Pensar similarly connotes the use of judgement in arriving at opinions and intentions that can result in action as well as to the capacity to combine ideas. Here I want to highlight the importance of integrating deep feeling, as in the *feelings* that come from one's entrails (Gk. *splachna*) into the judgment of complex *ideas*, including perspectives different from epistemologies that appear to be unquestionable.

I focus on these two aspects, for in doing so, one can ascribe feeling to truthful forms of knowledge, hence beyond Plato's views on the Real. Take for instance, an analysis on how *pensar* depends on *sentido* from an Ellacurian perspective. Ignacio Ellacuría, one of Fornet-Betancourt's foundational thinkers, proposes that intelligence is biological and points to *sentience*, hence *sentir* and *ideas* are not contraries, but rather paint a picture of a reality that is already defined by its *placeness* or incarnation. Meaning, *bodies* and *placeness* (rather than solely an abstract set of ideas) assume kindred roles.

On the part of the human who seeks to exercise her *sentido pensante*, she would be not only apprehending reality, as if reality was inert, but would also confronted by the real things in her reality. For Ellacuría, this would be a threefold dimension of reality. The knowing subject is "in the reality of things" hence being *weighted* by reality, shoulders reality since it is too impossible to evade, and assumes such a burden by acting on a commitment to respond to reality[1]. For this reason, for Ellacuría, awareness or contemplation of reality leads to action or praxis since intelligence and apprehension can result in an ethical stance from which praxis emerges. Since *sentido pensante* corresponds with placing oneself within the ambit of responsibility and ethical action for what is known, the knowing subject is likewise the human who makes history by altering reality.

This form of intelligence as embodied and grounded interrogate placeness regarding the marginalization of knowledges since sensible thought involves discernment. Intuitions put to good use can result in judgments that are deeply felt when carefully scrutinizing reality. These could emerge as emotions, even as dark moods such as melancholy and angst. They can point to a reality gone awry and, as in the case of technocracies, that continuously clash with the gut-knowledge (*vientre*). It can manifest itself as an emotional *in*surrection that while deemed inferior and perhaps suppressed can be embodied in the form of *sentido*.

Oppression of ideas thrive within totalities that obliterate differences. Technocracies benefit when enslaved minds and bodies come under their service. Thus, this form of *sentir* can be at odds with the production of *techne* and disciplining of the mind: conditioning towards the production of a civilized society

---

[1] See Ignacio Ellacuría, "Hacia una funedamentacion filosofica del metodo teologico latinoamericano," in E. Ruiz Maldonado, ed. *Liberacion y cautiverio: debates en torno al metodo de la teologia en America Latina*, las comunicaciones y los debates del Encuentro Latinoamericano de Teologia, Mexico City (August 11-15, 1975), 626.

and citizenry, education systems that are purely external, and dominant webs of information. As stated above, knowledge purchased by the pharmaceutical enterprise offers an example of the benefit of systemic enslavement of bodies and minds. Submission is reinforced by powerful forces employed to exercise control through biotechnologies.

For this reason, the tension that the term *sentido pensante* holds must not be too simplistically untangled as if ascribing to an abstracted metaphysical reality in one's understanding of knowledge. For in the first instance, Fornet-Betancourt is calling us to locate ourselves in the concrete reality and the realm of feelings, and on the other, to grasp transcendence within this reality and to birth reality through ideas and the realm of thought. For this reason, it is not pure coincidence that he explicitly refers to Plato's *Allegory of the Cave*, while implicitly interlacing a dark interiority with sunlit exteriority according to an agonistic bond of seeming contradictions.

AGONISM

The *disciplining of the sensible* as instrument being used via structures of isolation and deprivation of human relations must therefore be questioned. The here and now provokes an inquiry on the *lack of sense* (numbness and perhaps apathy) that overrides any fruitful intuition and perspective of a civilization guided by true human touch and genuine exchange of ideas. Due to the deprivation of placeness of the self, particularly, because isolation prevents the kind of knowledge that assumes shouldering reality, there is no burden and no commitment for being in solidarity with peoples of diverse cultural and ideological backgrounds. Considering such human deprivation and technocratic control (if not torture), no wonder entire populations have consented "to be governed" under such extreme conditions that hold captive their *libre albedrío* (freedom to reflect, deliberate, to choose, and act in solidarity with others).

For Fornet-Betancourt, reality itself is being masked. In other words, a symbolic order of a masked existence is exemplified in the various state *mandates* used to hide the oppressions produced by the market. So, an imposed restriction established as a prevention of the infectious spread can serve as a symbol of how the production of capital operates in society in the form of disguise—as a benevolent savior. Particularly, places of truth in the world can be buried underneath a façade of wellbeing paid by the high price of silencing dissent. For him, the facial masks with their covering over the mouth serve as a symbol for "the mask that falls over the world and converts it as a cave." (Fornet-Betancourt: 2020, p. 2). The main point at hand is the symbolism of it and how to find places of truth when differences are over shadowed and held captive as in a cave.

Such disciplining corresponds with the colonial enterprise and its suppression of "epistemological plurality" which, especially since the colonial period, has sought to preserve control over forms of knowledge (Fornet-Betancourt: 2013, p. 29). If all knowledge can become the same, meaning *one*, then all cognitive diversity can be held captive or *masked*, if not eradicated. Peoples can be stripped of their "epistemological dignity" and be violently controlled by the mechanization and industrialization of the human senses and thought (Fornet-Betancourt: 2013, p. 31). What is gained by occluding meanings of "the world as nature" and of "the organic relationship with it as an infinite connection of relations?"(Fornet-Betancourt: 2013, p. 40). Isolation can result in fear of the other and lack of touch which is major as source for overcoming fear.

For this reason, one call is to reflect on the *place* particularly of the academic intellectual as the *place* where thought can ground itself and emerge as an embodiment of *convivencia*. Meaning, the locus of *sentido pensante* is that of human touch conducive for philosophical and theological reflection. Convivencia is not the same as uniformity. Rather, it is essential to incarnating a concrete totality or unified whole by making room for differing views and for an interexchange of selves in the process of deliberation. To draw from Ellacuría, reality is "intramundane" and "*constitutes a single physical unity that is complex and differentiated in such a way that the unity does not nullify the differences and the differences do not nullify the unity*" (Elacuría: 1981, p. 54). So even "contradictions, oppositions, and negations" are not obliterated for the sake of the unified

totality. For each of the "differences" are intrinsically constituted by one another, hence they are relational (not atomistic) and contribute to the dynamism, process, and change of an intramundane reality.

With regards to knowledge arising from a totality of which differences are not subsidiary but rather intrinsic, Fornet-Betancourt defines knowledge as a "thinking that is conscious of what it thinks and knows, as the object of its knowing." (Fornet-Betancourt: 2013, p. 29). This knowledge does not emerge in isolation, but rather as a "knowledge cultures" that arrives at truth via "reasoned arguments" (Fornet-Betancourt: 2013, p. 29). To know consciously the object of one's knowing refers to "constellations of knowledges" or "social formations" created through the use of various modalities of knowing, the overlapping of experiences, and via movement, communication, and "mutual complementarity with others" (Fornet-Betancourt: 2013, p. 30). Meaning, knowing is a process that depends on many ways of knowing, which if applied to the concept of *sentido pensante*, points to the multiple ways of arriving at truth, a truth that is not singular nor the same.

Processes of "cognitive interchange" can re-contextualize the constellations of knowledge, asses the epistemic violence, revise the relations marginalized by the dominant constellation, and activate epistemological plurality. For this, access to plural forms of knowledge must be opened so that the networks of relations upon which we depend for the overlapping of experiences and mutual exchange can lead to *convivencia*. Rather than becoming superheroes as individuals or falling into despair due to desolation, *convivencia* can promote the natural rhythm of human reflection and deliberation found in internal and external sources of life and of disobedience to technocratic strictures of socialization. Rather than knowledge becoming an instrument of social power, in particular, of the making of capital that benefits the very few, un *sentido pensante* can nurture the human organic connection to the strings of wisdom and cosmic connectivity.

REVOLUTIONARY LOVE

Per the insights of Fornet-Betancourt, another option is to defy the entrenchment of ideas by entering the trench of ideas itself, what Jose Marti calls the *trinchera de ideas* as the organizing principle of revolutionary thinking and feeling. The very trench created by the wounding and isolating systems of control of knowledge can be the spaces for an agonistic analysis of epistemological violence. The liminality of the trench as the locus for shouldering reality makes way for acting on a commitment of communal wellbeing that does not abrogate intellectual and sensible thinking vital in the exchange of differing voices. It is real in that it welcomes logic and reason while concretizes bodily sense of perception that is being deeply felt.

From World War I (1914-1918), one can draw from the metaphor of trenches to reconceptualize our divided reality. Trenches were dug so that those engaged in the struggle could protect themselves from their enemy forces. *La trinchera*, as I presumed Marti viewed it, is a transformative *placeness.* For the divided line becomes the *place* suitable for a close engagement of ideas rather than for seclusion and sheltering oneself against a foe. Also, while originally meant for face-to-face combat, rather than today's technological advancement of remote forms of embattlement, the trench is meant for an *agonism* of seeming opposites.

Agonism differs from face-to-face combat in that placeness welcomes active forms of mutual listening and of collaborative creation of solutions. Agonizing over multiple views in the deliberation and exchange of ideas also minimizes reductionism as well as compromise—both forms which caricaturize differences.

Marginalization can be addressed and can be overthrown when entering spaces that split populations and divide them into ideological camps. Lastly, by widening options that arise from differing opinions, there can be a greater chance for freeing the human will. By implication, for the progress of a reality founded on democratic participation in its approach to transformation, dissent within the trench can be a tool of negotiation against the epistemological violence set forth by technocratic biotechnologies aiming at controlling intellectual exchange and the bodily occupation of spaces.

But listening and engaging differing ideas would not be enough to transform reality and make history. The concept of the *trinchera*, in comparison with some of Martí's statements in his excursus on *trinchera de ideas*,

arises from within a historical backdrop of the movements of independence in Latin America, in particular, from within the Cuban revolution. Implicitly, Fornet-Betancourt, as a Cuban philosopher, also locates his thinking within a revolutionary discourse that is historically located and relevant. His stance is meant for the engagement of revolutionary ideas with which to transform realities of enslavement.

We are called, therefore, to enter the *warfare* of oppressive ideologies. The warfare against oppression focuses on the root issue of epistemological violence for revolutionary thought cannot be indifferent to the plight of the oppressed. So, the warfare is meant as a struggle-with the "silenced masses of indigenous peoples, the noise of the struggle between the book and the candlestick, over the bloodied arms of hundreds of apostles" (Martí: 1972, p. 11).

The inspiration and passion for justice rests on love which for Martí is "the only truth of life and the only strength"(Martí: 1972, p. 13). Without love, the struggle for justice cannot continue. For love sets justice free of categories that seek to limit it (e.g., people groups, time in history). Furthermore, the task only ends when there is no trace of injustice in our reality. The purpose is the transformation of a world bound by oppressive systems for "just as the brute stone shines after many blows, so does the people attain a prosperous life after suffering the onslaught of the revolution" (Martí: 1972, p. 13). For these reasons, the call remains for a trench of ideas more so than of stones. Ideas that are honorable and generous can purify reality. Like trees, they can grow roots in the soil and prosper. A revolutionary love in the pursuit of justice can triumph.

So why enter the trench of ideas? Simply put, for the sake of a freedom grounded in being-with and agonizing with one another. The locus of revolutionary thought aims at attaining freedom which guarantees are no other than an enduring love in the pursuit of justice. And since the flourishing of existence depends upon a loving justice, one must take an interest in restoring and propagating freedom whenever and wherever it has been denied. Meaning, one must overcome indifference and apathy, and explore the possibility of revolutionizing thought so that freedom can take root and grow in and through human consciousness and the social imaginary.

To capture the true essence of Martinian thought in Fornet-Betancourt, several statements are worth including in Spanish along with their translation:[2]

> Todo hombre de justicia y honor pelea por la libertad donde quiera que la vea ofendida, porque eso es pelear por su entereza de hombre: y el que le ve la libertad ofendida y no pelea por ella, o ayuda a los que la ofenden, no es hombre entero. (Every man of justice and honor fights for liberty wherever he sees it being offended, because it means to fight for the whole man: and the one who sees liberty being offended and does not fight for it, or helps those who offend liberty, is not a whole human.)
>
> La libertad cuesta muy cara, y es necesario, o resignarse a vivir sin ella, o decirdirse a comprarla por su precio. (Freedom has a high price, and it is necessary, either to resign oneself to live without it, or to purchase at a high price.)
>
> El mundo tiene dos campos: todos los que aborrecen la libertad, porque solo la quieren para si, estan en uno; los que aman la libertad y la quieren para todos, estan en otro. (The world has two camps: those who abhor freedom, because they want it only for themselves, are in one camp; those who love freedom and want it for everyone, are in the other.)
>
> El vil no es el esclavo, ni el que lo ha sido, sino el que vio el crimen, y no jura, ante el tribunal certero que preside en las sombras, hasta sacar del mundo la esclavitud y sus huellas. (Vileness is not the enslaved, nor the one who has been a slave, but in the one who witnesses the crime, and does not swear before the tribunal of certainty that presides over the shadows, until slavery and its trace is uprooted from the world) (Martí: 1972, p. 38).

The call of Fornet-Betancourt to join this struggle might seem subtle. But in drawing from Marti the appeal clearly demands careful thinking, feeling, and action. Freedom for everyone even when it might demand taking an unpopular stance is worth the struggle. In such places that provide truth amid structures of repression of

---

[2] Translation is mine.

freedom to reflect on reality and revolutionize epistemological violence, life and survival are interwoven. There is where the sensibilidad pensante (sensible thinking) locates itself since it is rooted in the sobrevivir or survival of the people, which literally translates as "living above" in the sense of overcoming constricting circumstances. This concept of survival for Fornet-Betancourt points to places that incarnate truth and that can provide freedom in the here and now.

AFTER THOUGHTS

So where do we go from here? How to consent freely after scrutinizing the producers of knowledge? Intellectual life in the here and now might make room once more for the gut-level impulse to be proximate, not so that individualizing freedoms are upheld, but so that freedom to dissent, deliberate, to choose, and to arrive at comprehensive options—true democratic processes—can be restored.

Interestingly, we are facing a period in history in which without convivencia and revolutionary love, the foundations of our consent could remain bound to structures of slavery. Fornet-Betancourt's appeals to a "compassionate reason" are vital in counteracting the radical desolation that we are witnessing today. Rather than blindly supporting isolating and exclusionary measures put in place due to the COVID 19 pandemic, why not create spaces for convivencia? Why not make room for a revolutionary love? As Ellacuría puts it, the simple truth is that "love produces hope, and great love produces great hope."[3]

Without asking "how, with whom, when, and for what purpose we want to know what we should know" (Betancourt: 2013, p. 44), eventually, humanity can lose its capacity to question the status quo and the will to set itself free from the shackles of dehumanizing structures. Indeed, there is a dimension of potentiality, yet within this world reality, needed to bring about newness and transformation in one's existence. One way for such newness to become incarnate is in the exchange of differing viewpoints and systems of information intended to overcome indifference and to take stance for the freedom of everyone.

BIBLIOGRAPHY

ELLACURÍA. I. (1975). "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano," in E. Ruiz Maldonado, ed. Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina, las comunicaciones y los debates del Encuentro Latinoamericano de Teología, Mexico City. pp. 626.

ELLACURÍA. I. "El objeto de la filosofía," ECA (1981), 31; quoted in Kevin F. Burke, The Ground Beneath the Cross: The Theology of Ignacio Ellacuría (Washington, DC: Georgetown, 2000). pp.54.

FORNET-BETANCOURT. R. (2013) "How Are We to Think About the Knowledge That We Should Know?" Budhi: A Journal of Ideas and Culture 17. no.1. pp 44.

FORNET-BETANCOURT. R. (2020) "¿Cautivos de las sombras? Cultural: suplemento semanal.

HERMAN. E & CHOMSKY. N. (1988). "Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media". New York: Pantheon Books.

MARX, ENGELS. (1982). *German Ideology*, in *On Religion.* GA: Scholars Press, Atlanta.

MIGNOLO. W. (2011). Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options (Durham, NC: Duke University Press), 15.

---

[3] See Kevin F. Burke, "Ignacio Ellacuria: The Love that produces Hope," Budhi 3 (1997), 79; direct quote from Ellacuría.

BIODATA

Elaine PADILLA: Associate Professor of Philosophy and Religion, Latinx/Latin American Studies. Padilla constructively interweaves current philosophical discourse with Christianity, Latin American and Latino/a religious thought, ecology, gender, and race. She is the author of Divine Enjoyment: A Theology of Passion and Exuberance published by Fordham University Press (2015), and co-editor of a three-volume project with Peter C. Phan, Theology and Migration in World Christianity published by Palgrave MacMillan:Contemporary Issues of Migration and Theology (2013), Theology of Migration in the Abrahamic Religions(2014), and Christianities in Migration: The Global Perspective (2015). She has also published numerous articles and chapters, and is currently drafting a manuscript provisionally titled, The Darkness of Being, in which she explores views on the soul and interiority with implications for race and gender. She is a member of the American Academy of Religion and of the Catholic Theological Society of America.



ENSAYOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110469
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Costa Rica multiétnica y pluricultural: transformación intercultural de las prácticas educativas

Multiethnic and Multicultural Costa Rica: Intercultural Transformation of Educational Practices

Kattia Isabel CASTRO FLORES
https://orcid.org/0000-0001-5620-8933
kattia.castro.flores@una.cr
Universidad Nacional, Costa Rica

José Mario MÉNDEZ MÉNDEZ
https://orcid.org/0000-0002-3838-5298
jose.mendez.mendez@una.cr
Universidad Nacional, Costa Rica

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110469

RESUMEN

Con este trabajo se busca contribuir a la revisión-transformación de los procesos educativos, desde una perspectiva intercultural. Se basa en el análisis de normativas vinculadas a algunas efemérides y al papel que en ellas se atribuye a la educación formal costarricense. Los instrumentos legales analizados incluyen aquellos que, desde la década de 1960, implican una interpretación del llamado “descubrimiento de América” y una lectura de la diversidad étnica y cultural de Costa Rica. El análisis permite percibir un incipiente reconocimiento y valoración de la diversidad que -sin embargo- no logra todavía hacer que se rompa con prácticas educativas cargadas de violencia cultural.

Palabras clave: educación; interculturalidad; currículo.

ABSTRACT

This research pretends to contribute to the review-transformation of the educational processes, from an intercultural perspective. It is based on the analysis of regulations linked to some Costa Rican celebrations and their given role in formal education. The legal instruments analyzed include those that, since the 1960s, imply an interpretation of the so-called “discovery of America” and a reading of the ethnic and cultural diversity of Costa Rica. This analysis allows us to perceive an incipient recognition and appreciation of diversity that, however, has not broken off the persistence of educational practices loaded with cultural violence

Keywords: education, interculturality; curriculum.

Recibido: 11-04-2022 ● Aceptado: 16-08-2022



INTRODUCCIÓN

La diversidad cultural que caracteriza a los países latinoamericanos exige hacer de la educación una oportunidad para la convivencia y para el aprendizaje. En el caso de Costa Rica, resulta urgente sustituir las prácticas educativas que tienden a formar sujetos homogéneos (**tarea política** asignada a la educación) y productivos (**tarea económica**) por procesos educativos interculturales en los que todas las personas valoren y agradezcan la diversidad cultural y se sientan motivadas a construir relaciones de paz en el propio entorno.

Por medio de este trabajo se pretende ofrecer pistas para abordar el tema educativo a partir de un recorrido por algunos instrumentos jurídicos del Estado Costarricense en los que han quedado plasmados: a) el incipiente camino hacia la interculturalidad; b) los avances, retrocesos y dudas que se fueron gestando en ese camino; c) los desafíos de la educación en contextos pluriculturales y multiétnicos.

Igualmente, se busca promover el discernimiento para reconocer las violencias culturales presentes tanto en los procesos y las interacciones educativas, como en los fines, metodologías y contenidos de los instrumentos curriculares.

Se pondrá especial atención a las leyes que crearon el día de la raza y el día de las culturas, entendidas como parte de un proceso que culmina en la modificación realizada en el Artículo 1 de la Constitución Política. Marginalmente se abordan también el decreto legislativo que creó el día de la biblia y las leyes que crearon el día del ejército y el día de la persona negra y la cultura afrocostarricense.

Se concluye con la propuesta de algunos criterios para una revisión y transformación intercultural de las pedagogías y las prácticas educativas en Costa Rica a partir del reconocimiento de la condición pluricultural y multiétnica del país. Se hace particular énfasis en la necesidad de superar una educación monocultural para acoger una educación que se haga cargo de la diversidad cultural del país.

1. EDUCACIONES Y CULTURAS

El abordaje de los instrumentos legales que se realiza en las páginas siguientes tiene como punto de partida los siguientes presupuestos:

1.1. La educación suele ser comprendida como una mediación controlable desde fuera

La mediación educativa ha sido utilizada para conformar identidades-subjetividades-ciudadanías acordes con los intereses de los grupos dominantes: colonizadores, oligarquías, sectores empresariales, organismos internacionales que financian las reformas educativas, grupos políticos, gobiernos de turno… Cada cambio político suele estar acompañado de una revisión y un reajuste de los sistemas educativos, de las políticas educativas y de la formación docente, con el objetivo de asegurar que todos estos componentes contribuyan a alcanzar los fines que se le atribuyen -en un contexto y tiempo determinados- a la educación.

Así, por ejemplo, durante el período colonial, la escuela centroamericana se desarrolló como una herramienta de imposición, de asimilación, de cristianización y de homogenización; como una mediación para asegurar la sumisión y la explotación: esa fue la tarea *económica* que se le atribuyó. Pero la escuela centroamericana tuvo también la función de administrar conocimientos para diferenciar, crear distancias, asegurar la continuidad de la pertenencia a un grupo o clase. Sirvió para perpetuar y consolidar y normalizar las diferencias entre las personas**:** esa fue la tarea *política.* El elemento religioso -presente en todas las experiencias educativas coloniales- sirvió para potenciar tanto la homogenización como la diferenciación.

Durante el período inmediato postindependentista, a la educación se le asignaron otras tareas, relacionadas con la conformación (invención) de las identidades nacionales (*tarea política*) y la búsqueda del progreso (*tarea económica*). El elemento religioso, en este período, fue aceleradamente reducido, gracias a los procesos de secularización y a la separación iglesia-Estado.

Más adelante (a partir de la década de 1930) la educación fue una de las herramientas con las que se buscó contener la penetración de las ideas socialistas en la región (*tarea política*) y aumentar la productividad a partir de la utilización de las materias primas (*tarea económica*). En algunos países, como Costa Rica, el elemento religioso fue reincorporado al sistema educativo, en el cual proyectó la impronta conservadora de la iglesia católica.

Los cambios **provocados desde fuera** suelen tener, entonces, motivaciones de tipo político, económico, ideológico, religioso, antirreligioso: por ejemplo, desafíos provenientes del mundo de la ciencia y del desarrollo de las tecnologías, cambios en los modelos de producción, novedades en el campo de las teorías del aprendizaje, acontecimientos de gran impacto a nivel nacional o internacional, como la pandemia provocada por el covid-19.

En todos esos casos, la educación es considerada una mediación (instrumento, herramienta) a la que se le atribuye una función transmisora y legitimadora. Por eso es instrumentalizada, y se puede echar mano de ella para los fines definidos por quienes tienen posibilidad de decidir.

1.2. La educación formal puede ser también un espacio de convivencia y *aprendencia* que se transforma a partir de dinámicas internas.

A pesar de la instrumentalización a las que suelen ser sometidos, los espacios educativos concretos, situados, contextualizados, pueden ser focos de resistencia, con sus propias dinámicas creativas. Eso se debe a que ellos son lugares relativamente autónomos de confluencia y convivencia de personas *aprendientes* que traen consigo sus distintas formas de aprender, sus distintas referencias culturales, historias comunitarias, sus propias experiencias y saberes.

Con la palabra *aprendencia* se quiere indicar aquí "una situación de estar-en proceso-de-aprender" (Assmann: 2002, p. 124). La aprendencia, como la vivencia, la existencia o la experiencia… es una situación en la que se está y de la que cada persona se apropia en un proceso dinámico y constante, nunca estático y cerrado.

La confluencia de personas aprendientes diversas hace que las comunidades educativas sean potencialmente críticas, desobedientes, y creativas. Ellas pueden constituirse -según Assmann (2002)- en verdaderas ecologías cognitivas, en la medida en que generan protagonismos y permiten a cada aprendiente pronunciar su propia palabra. Las comunidades educativas pueden, entonces, acompañar y generar cambios culturales, resistencias y nuevas formas de convivencia que terminan también transformando la forma de aprender.

Estas transformaciones pasan por el ejercicio del discernimiento y por la autocrítica como caminos para identificar y superar todas las formas de violencia cultural y epistémica que los sistemas educativos arrastran y de las que es necesario tomar conciencia, pues al estar tan naturalizadas -por la repetición continua- suelen pasar desapercibidas.

Las transformaciones desde dentro también pueden ser motivadas y reforzadas por cuestionamientos y propuestas externas a los ambientes educativos. Así, por ejemplo, los debates sobre la *identidad americana* generados en torno al quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón al llamado *nuevo mundo*, cuestionaron las interpretaciones sobre lo acontecido en 1492 que se transmitían desde los espacios educativos.

Sandra Rodríguez recuerda que después de los procesos de independencia, la narrativa oficial había dotado

> de contenido a un conjunto de celebraciones inventadas y propagadas por los grupos dominantes en rituales patrióticos y cívicos, donde las élites y el pueblo empezaron a manifestar sentimientos considerados connaturales a la identidad nacional (2011, p. 45).

Los debates *externos* que cuestionaron esa narrativa oficial terminaron generando cambios en las aulas y en la autocomprensión de las personas aprendientes.

2. EL CAMINO HACIA EL TARDÍO RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL DE COSTA RICA

En el territorio que los colonizadores llamaron Costa Rica han convivido -durante milenios- mujeres y hombres de muy distintas culturas y etnias. Sin embargo, la pluralidad de referencias culturales, de rostros, de historias, de creencias, de universos simbólicos que ha caracterizado a este país centroamericano fue reconocida constitucionalmente solo en el año 2015, mediante la reforma al Artículo 1 de la Constitución Política.

En el año 2001, la UNESCO había lanzado la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, poniendo así las bases para que los países reconocieran oficialmente la diversidad que les constituye, superando así los nacionalismos y etnocentrismos.

En Costa Rica, el camino recorrido puede ser rastreado de muchas maneras. Aquí escogemos el abordaje del ejercicio legislativo desarrollado en torno a algunas efemérides relacionadas con las culturas. En las siguientes páginas se abordan, desde una perspectiva pedagógica, algunos de esos instrumentos legales.

2.1. El día de la raza

Esta efeméride recogió la forma en que la cultura dominante (vallecentrista) pensó a Costa Rica desde los inicios del período postindependentista.

La interpretación eurocéntrica y racista de los hechos de 1492 ya existía en los espacios oficiales y en las instituciones educativas desde finales del siglo XIX. Se registran celebraciones simultáneas en América y España desde octubre de 1892. Sandra Rodríguez menciona que ese año el periodista José Alcántara Galiano escribió en el periódico *El Centenario*: "Nunca celebración más universal ha conmovido al mundo, porque nunca se ha conmemorado hecho más trascendental y culminante en la vida histórica de las humanas criaturas, (…) las fiestas colombinas, el 12 de octubre (que en lo sucesivo será nacional en España y la América) es una fiesta casi planetaria, porque dos continentes la celebran" (2011, p. 66).

Después de los procesos independentistas, España buscó prolongar su incidencia y su *aporte civilizador* a partir de un proceso de regeneración nacional que le permitiría mantenerse como tutora moral de las antiguas colonias americanas, para lo cual fue fundamental el contacto iniciado con América, a propósito del IV Centenario: "El ideario del hispanoamericanismo promovido durante dicha conmemoración convirtió progresivamente al idioma y la religión en los cimientos culturales legados por España, a los cuales América debe la grandeza de su raza" (Rodríguez: 2011, p. 66).

Ese hispanoamericanismo ibero-céntrico contrastaba con otras posturas, como el "(...) hispanoamericanismo basado en la importancia de reconocer el mestizaje, a partir de la crítica al racismo con el cual se sometió a la sumisión y exterminio a los pueblos originarios de América" (Rodríguez: 2011, p. 67).

Después de la celebración del IV Centenario, los diversos estados oficializaron la celebración. Entre los años 1915 y 1928, en muchos países de América, el 12 de octubre se estableció como fiesta oficial. En Costa Rica se hizo tardíamente, mediante la Ley 4169, del 22 de julio de 1968, la cual está compuesta por tres artículos: el primero declara la efeméride; el segundo especifica los contenidos que, desde los espacios educativos, deben destacarse; y el último indica cuáles instancias estatales son responsables de la ejecución.

En el Artículo 1º se indica que:

> El 12 de octubre será conmemorado todos los años, en forma apropiada, como el día del Descubrimiento y de la Raza, para celebrar el hecho histórico del arribo de las carabelas de Colón a las islas del Continente Americano, y recordar la comunidad espiritual que vincula a las naciones de

> Hispanoamérica entre sí, por los lazos de una misma fe religiosa, iguales tradiciones históricas y culturales, raíces biológicas comunes y propósitos idénticos de defensa de la civilización cristiana dentro del ordenamiento jurídico de la vida internacional basado en la igualdad de las naciones y el respeto al Derecho (Ley N° 4169, Costa Rica)

Por su parte, el artículo 2º determina que los actos conmemorativos del 12 de octubre exaltarán con especial énfasis:

a) El sentido misional de la colonización de América, según las normas directrices de la Legislación de Indias;
b) La obra civilizadora de los misioneros católicos, que se logró encauzar dentro de las elevadas doctrinas del cristianismo;
c) La obra educadora de los misioneros al establecer y mantener en América las primeras escuelas de educación popular y los grandes centros universitarios, que fueron foco de cultura e ilustración en el Continente;
d) Los nobilísimos ideales de Isabel la Católica, al alentar la obra colonizadora y evangelizadora de España en América;
e) El profundo sentido democrático de la vida municipal que se desarrolló en América, al amparo de los Cabildos establecidos por los conquistadores;
f) El resultado de la Colonización en lo que atañe a la elevación espiritual de los aborígenes, su educación para una vida mejor y el desarrollo económico del Continente;
g) La Legislación de Indias, en sus aspectos humanos y sociales; y
h) La vinculación espiritual permanente de los pueblos de España y de América, que sobrevivió a las luchas de la Independencia (Ley N° 4169, Costa Rica).

Finalmente, el artículo 3º designa a los Ministerios de Educación Pública y de Gobernación, como responsables de la ejecución de esta ley.

La conmemoración del día de la raza, asumida desde la educación formal, ayudó a exaltar los aportes europeos y obstaculizó el reconocimiento de la diversidad cultural presente en el territorio costarricense. La educación fue una mediación importante para el blanqueamiento cultural, y permitió -y a veces promovió- diversas formas de violencia cultural y religiosa.

2.2. Día de las culturas

El 9 de julio de 1984 se reunieron en Santo Domingo, República Dominicana, las comisiones conformadas para la celebración del "V Centenario del Descubrimiento de América". Sandra Rodríguez reporta que

> La Unesco y varios investigadores asociados a la iniciativa conmemorativa de este organismo multilateral defendieron la posibilidad de reinterpretar el sentido de esta fecha, celebrada hasta ese momento en América como "Día de la Raza", y consideraron que era importante construir un relato histórico en el cual no solamente estuviera la versión de los vencedores, en este caso descubridores, sino también la de los vencidos (2011, p. 68).

Según esta posición, la celebración del V Centenario debía mostrar que los 500 años eran una ocasión única

> "para reflexionar sobre las condiciones y consecuencias del encuentro de los pueblos y sus culturas; de sus influencias recíprocas, sus aportaciones mutuas y las transformaciones profundas que resultaron del encuentro para el destino global de la humanidad" (Unesco:1989, Art. 5).

El debate en torno al V Centenario estuvo marcado por el robustecimiento de la resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos -la cual había sido una constante a lo largo de cinco siglos-, y por múltiples iniciativas (populares, locales, académicas) orientadas a visibilizar la diversidad cultural del continente y a

denunciar distintas formas de violencia cultural que afectaban la convivencia cotidiana y que estaban presentes también en los espacios de educación formal.

En el caso concreto de Costa Rica, la conmemoración del V Centenario fue seguida por la ratificación (en 1993) del convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales, de 1989.

En el campo educativo destacan, por esos años, el Decreto Ejecutivo No. 22072 -MEP, del 25 de febrero de 1993, que creó el Subsistema de Educación Indígena, basado en el artículo 140 inciso 18 de la Constitución Política, así como la creación del Departamento de Educación Intercultural. Según el sitio web del MEP

> Este departamento pretende la promoción de la formación de ciudadanas y ciudadanos plurales, respetuosos y promotores de los derechos humanos, capaces de transformar los contextos comunales, locales, nacionales y globales mediante el diálogo, el reconocimiento y la valoración de la diversidad cultural de carácter étnico, nacional y generacional (MEP, 2018, párr. 1).

Como fruto de los debates en torno al V Centenario, muchos países sustituyeron la celebración del Día de la Raza, por conmemoraciones centradas en las diversidades o incluso en las culturas negadas. Así, por ejemplo, en Argentina pasó a llamarse *Día del Respeto de la Diversidad Cultural*; en Chile se llamó *Día del Encuentro entre Dos Mundos*"; en Venezuela, el *Día de la Resistencia Indígena*; en Bolivia, *Día de la Descolonización en el Estado Plurinacional de Bolivia*; en Ecuador, *Día de la Interculturalidad y la Plurinacionalidad*.

En Costa Rica, el *Día de la Raza* fue sustituido por el *Día de las Culturas*. Esta conmemoración fue creada mediante la Ley N° 7426 de 23 de agosto de 1994, y en su primer Artículo se indica que

> Todos los años, se conmemorará el 12 de octubre como Día de las Culturas, para enaltecer el carácter pluricultural y multiétnico del pueblo costarricense. Se recordará, asimismo, el hecho histórico del arribo de Cristóbal Colón al continente americano (Ley N° 7426, Costa Rica).

Se añade, en ese mismo Artículo, que "Los valores indígenas, europeos, africanos y asiáticos presentes en la composición de la idiosincrasia costarricense se exaltarán en los actos conmemorativos del Día de las Culturas" y que "Se recordarán, en ese día, los lazos históricos y culturales que vinculan a las naciones de Hispanoamérica. Además, se estimulará la recuperación de los citados valores" (Ley N° 7426, Costa Rica).

El segundo artículo aclara que "En esa fecha, durante los actos oficiales de conmemoración, se respetarán las diferentes culturas del país; siempre dentro del ordenamiento jurídico nacional" (Ley N° 7426, Costa Rica).

El artículo con más relevancia pedagógica es el tercero. Este indica que "Los programas de estudio de primer y segundo ciclos deberán incluir todos los componentes culturales y étnicos, acordes con el carácter pluricultural y multiétnico del pueblo costarricense" (Ley N° 7426, Costa Rica).

De alguna manera, este tercer artículo es el que sirve de base para la reforma al Artículo 1 de la Constitución Política que tendría lugar 21 años después. Además, se trata de un mandato que va más allá de la efeméride y que busca revisar y enriquecer los procesos educativos de forma permanente.

El Art. 4 indica que los responsables de la ejecución de esta ley son los Ministerios de Educación Pública, de Gobernación y Policía y de Cultura, Juventud y Deportes.

El cambio en el significado y el contenido de esta efeméride buscaba reducir o suprimir la violencia cultural que fue potenciada por el *Día de la Raza*. Este cambio nace de una postura crítica frente a la historiografía que legitimaba la violencia cultural.

Hay que advertir, sin embargo, que el abordaje adecuado del Día de las Culturas requiere de profesionales de la educación con conocimientos suficientes y claros. Los enfoques desde los que muchas personas han sido formadas tienen profundas huellas de etnocentrismo y eurocentrismo, lo cual representa una dificultad cuando lo que se busca es valorar, recuperar y respetar las expresiones de las diversas culturas que nos conforman. En otras palabras, los decretos y leyes no necesariamente desencadenan cambios

pedagógicos: se requieren, además de instrumentos legales, adecuada formación y sobre todo disposición a revertir todas las formas de violencia cultural y religiosa que aún perviven en los ambientes de educación formal.

Más en concreto, la efeméride, tal y como ha sido reformulada en el *Día de las culturas*, puede generar aportes relevantes para el diálogo intercultural, solo si las personas que conviven en las comunidades educativas están dispuestas a:

- renunciar a folclorismos que reducen las diversas culturas a hechos del pasado o a realidades distantes,
- acoger no solamente los elementos de las distintas culturas que más nos agraden, como pueden ser la música o aportes culinarios, sino también aquellos que nos desafían (la relación con los territorios, las espiritualidades, los aportes lingüísticos…),
- identificar y dar respuesta educativa a la conflictividad cultural que tiene lugar dentro y fuera del aula,
- hacer un ejercicio de discernimiento para reconocer y suprimir las prácticas educativas que todavía están cargadas de violencia cultural y religiosa,
- promover actividades artísticas, de investigación y promoción de los aportes de las diversas culturas para conocerlas, respetarlas y apreciarlas.

2.3. Día de la Persona Negra y la Cultura Afrocostarricense

En 1980, mediante Decreto Ejecutivo N° 11938, se había establecido en Costa Rica la fecha del 31 de agosto para la celebración del "Día del Negro". Posteriormente, en abril de 2011, la Asamblea Legislativa había declarado el día 31 de agosto, como *Día de la Persona Negra y la Cultura Afrocostarricense* (Ley N° 8938, Costa Rica). Se trata, evidentemente, de normativas que también preparan el camino hacia la reforma en el Artículo 1 de la Constitución, pues contribuyen a visibilizar la condición pluricultural y multiétnica de Costa Rica.

Más recientemente, el 24 de agosto de 2021, la Asamblea Legislativa aprobó, en primer debate, que ese *Día de la persona negra y de la cultural afrocostarricense* sea un feriado de pago obligatorio

Este ejercicio legislativo en torno a las culturas y su diversidad debe tener implicaciones en la forma en que comprendemos las relaciones educativas, la formación docente, los ambientes educativos, así como en la forma en que se investiga y se aborda la historia nacional y latinoamericana.

2.4. Creación del Día Nacional de la Biblia

Por medio del decreto No. 8030, del 6 de septiembre del año 2000, la Asamblea Legislativa de Costa Rica estableció el día nacional de la Biblia.

El Artículo 1. indica lo siguiente: **"**Créase el Día Nacional de la Biblia, que se celebrará el primer sábado de septiembre de cada año. Tendrá como objetivo el fortalecimiento de los valores morales y espirituales del individuo" (Ley N° 8030, Costa Rica).

En relación con este decreto, es importante advertir que la Biblia está compuesta por dos grandes conjuntos o bloques al que pertenecen libros escritos en épocas muy distintas. Diversas tradiciones cristianas -católica, luterana, bautista, metodista, morava, etc.- reconocen en esta colección de libros los testimonios de fe que nutren sus búsquedas de sentido de la vida.

Pero existen también otros textos, que son sagrados para las personas de otras religiones: el Corán para el islamismo; para el hinduismo y otras religiones orientales los libros sagrados están conformados por los cuatro Vedas y los Upanishad. Para los pueblos de cultura Maya, el Popol Vuh es un texto sagrado.

Muchos pueblos aún conservan sus narraciones sagradas en formato oral. Estas pueden ser cantadas o proclamadas en forma de cuentos o historias ejemplificantes. Por consiguiente, legislar para crear el día de solo uno de los textos sagrados que forman parte del patrimonio de la humanidad resulta un reduccionismo que limita la comprensión de una dimensión de las culturas que es fundamental.

El Día Nacional de la Biblia contradice el Día de las Culturas, porque conmemora solamente una de las culturas religiosas presentes en Costa Rica, e invisibiliza a las otras. Quizá olvidaron los legisladores que la Biblia ha sido utilizada también como una herramienta de imposición cultural, tal como lo expresa dramáticamente Eduardo Galeano (1993): ”Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: "Cierren los ojos y recen". Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia”.

Este tipo de abuso legislativo, que contradice la diversidad cultural y religiosa de Costa Rica debería ser corregido a la luz de lo dispuesto actualmente en el Artículo 1 de la Constitución Política. Mientras eso no ocurra, sería conveniente que se ejecute lo dispuesto por la Sala Constitucional en el voto 2023-2010 donde se señala la necesidad de hacer un cambio en el enfoque de la educación religiosa. Costa Rica es uno de los pocos países latinoamericanos que conserva aún la educación religiosa en la educación formal pública, manteniendo su carácter confesional.

Si la educación religiosa fuese repensada a partir de la diversidad cultural de Costa Rica, podría impulsar el conocimiento de las narraciones sagradas de los diferentes grupos religiosos y mostrar la enorme riqueza que representa esta forma de conocimiento que acerca a las personas al misterio de la vida y promueve valores esenciales que pueden ser inspiradores en este momento de crisis planetaria: el cuido de todas las formas de vida, la protección de los seres más vulnerables, la solidaridad, la práctica de la justicia, la hospitalidad, el amor, la reconciliación, la paz.

Se requiere de una transformación intercultural de la educación religiosa, la cual -al estar fundamentada todavía en una de las versiones del cristianismo- promueve visiones poco inclusivas con respecto a otras denominaciones cristianas y a otras tradiciones religiosas.

2.5. Reforma al artículo 1 de la constitución

La Ley N° 9305 del 24 de agosto del 2015 reforma el Artículo 1º de la Constitución Política. A partir de esa Ley, la carta magna indica que Costa Rica es una República “democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural” (Ley N° 9305, Costa Rica).

En Costa Rica, las culturas *vulnerabilizadas* han tenido un protagonismo poco reconocido, pues su presencia ha sido suprimida en los textos y narraciones oficiales. Sin embargo, han estado presentes en el quehacer nacional y aún en condiciones sumamente adversas han resistido la violencia institucional (ridiculización y negación de sus tradiciones, lenguas, espiritualidades; formas despectivas de referirse a sus identidades: vagos, sucios, etc.).

Los pueblos originarios fueron sometidos a procesos de homogeneización y de violencia cultural, tomando como modelo la cultura del conquistador. La riqueza de la diversidad cultural fue preservada gracias al esfuerzo de las comunidades. Esconder la propia identidad fue una tortura.

Lo que sucedió puede incluso ser descrito como *genocidio cultural*, pues las personas a quienes se les arrebatan sus costumbres y modos de vida quedan condenados a medio vivir. Mientras otros animales sobreviven gracias a su instinto, los seres humanos lo hacemos gracias a la cultura.

El cambio en el Artículo 1 constitucional es la respuesta a una legítima exigencia de reconocimiento. No se trata de una concesión bondadosa del Estado, y de la clase política costarricense, sino del resultado de luchas comunitarias y de procesos caracterizados por el protagonismo y la organización de las comunidades.

La conmemoración de los quinientos años había ayudado a crear las condiciones para la divulgación a gran escala del malestar contenido por los pueblos originarios frente a la cultura dominante y frente a las políticas discriminatorias del Estado. El reconocimiento de las secuelas de tan larga y violenta imposición es requisito para el inicio de un verdadero proceso de restitución.

2.6. Celebración nacional del 1° de diciembre como día de la abolición del ejército y día feriado de pago no obligatorio (9 de mayo de 2020)

El proyecto de Ley (Expediente N.° 20.107, 2016), buscaba bajarle el perfil a la conmemoración del 12 de octubre (Día de las Culturas). Indicaba que ante la toma de conciencia sobre los hechos violentos del pasado y sobre la actual diversidad cultural, "cambia el sentir de las celebraciones". Por eso el 12 de octubre debería ser un feriado, pero de pago no obligatorio.

Finalmente, con la Ley 9803, publicada en La Gaceta 159 del 02 de julio de 2020, se declara el 1° de diciembre de cada año como Día de la Abolición del Ejército, y se reforma el artículo 148 de la Ley N° 2, Código de Trabajo de 27 de agosto de 1943. A partir de la publicación de esta ley, el 12 de octubre queda excluido de la lista de días feriados de pago obligatorio.

Si el *día de las culturas* buscó dar nuevo significado y nuevos contenidos a los hechos de 1942, y contribuyó a reducir la violencia cultural que generó y potenció el *día de la raza*, este nuevo cambio buscó relativizar la importancia de la celebración desde el punto de vista cívico: no hay mucho que celebrar; hay -eso sí- mucho que reflexionar, pensar y aprender.

Los acontecimientos de 1492 dejaron de ser relevantes, y ya no son objeto de celebraciones que impiden visibilizar la diversidad que nos conforma. Se trata, por tanto, de una norma que sí está en consonancia con el cambio realizado en el Artículo 1 de la Constitución.

2.7. Ley No. 10001 "Acciones afirmativas a favor de las personas afrodescendientes".

El 10 de agosto de 2021 fue sancionada la Ley No. 10001 "Acciones afirmativas a favor de las personas afrodescendientes" (Ley N° 10001, Costa Rica), la cual establece una serie de disposiciones que tienen como fin promover la igualdad, la justicia y el reconocimiento a la población afrodescendiente en Costa Rica.

Esta ley establece, entre otras cosas, que todas las instituciones públicas podrán destinar al menos un 7% de los puestos de trabajo vacantes al año para que sean ocupados por las personas afrodescendientes. Así mismo, se indica que el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA) reservará un 7% de sus espacios, en cada una de sus ofertas educativas, para esta población.

Con esta normativa se pretende ayudar a resarcir el trato discriminatorio del que fueron (y siguen siendo) víctimas las personas afrocostarricenses. Tampoco en este caso se trata de una concesión generosa del Estado, sino del resultado de la organización y lucha perseverante de las comunidades afrocostarricenses, en el marco del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024), decretado por la Organización de las Naciones Unidas.

3. CONSECUENCIAS PEDAGÓGICAS

Las normativas aquí recordadas registran el camino del reconocimiento legal de la diversidad cultural costarricense. Pero el reconocimiento no se agota en lo legal. Ya se dijo que los cambios legales son consecuencia de las luchas de personas y comunidades, y deberían estar al servicio de nuevas luchas y transformaciones.

En el campo educativo, los cambios legales deberían impulsar procesos de autocrítica, de transformaciones pedagógicas y de creatividad didáctica coherentes con la diversidad cultural del país. A continuación, se enuncian algunos desafíos pedagógicos importantes:

- Los espacios educativos tienen el desafío de romper con todo vestigio de educación monocultural colonizante, como condición para generar procesos educativos que se hagan cargo de la diversidad cultural del país. Eso requiere el cultivo del discernimiento para reconocer las violencias culturales que atraviesan los procesos, las interacciones, los contenidos, las estrategias de evaluación, etc.
- El Ministerio de Educación Pública debe asumir el protagonismo que les corresponde en la transformación intercultural de las prácticas educativas que demanda nuestra condición multiétnica y pluricultural. Entre otras cosas, es urgente revisar los planes de estudio, así como los libros de texto y demás recursos didácticos, con el fin de transformar o sustituir aquello que no contribuyen a la convivialidad en la diversidad. No tendremos nueva ciudadanía sin reconocimiento de la diversidad.
- Las instancias universitarias, por su parte, tienen la responsabilidad de formar a las personas docentes desde una perspectiva crítica frente a la violencia cultural y la colonialidad que continúan afectando nuestra convivencia. Integrar las perspectivas intercultural y decolonial puede ser un camino adecuado para superar el sesgo etnocéntrico que atiende a los intereses de quienes prefieren un país fragmentado y con jerarquías culturales.
- En el marco del bicentenario de la independencia, es un imperativo ético la ampliación de la ciudadanía plena de sectores que han sufrido marginación y violencia cultural. Es importante, para la formación de una nueva ciudadanía, acoger las otras miradas y dejarse interpelar por ellas.
- En junio de 2014, la UNESCO reconoció las esferas de piedra y las culturas precolombinas del territorio del Diquís (en el distrito de Sierpe, Cantón de Osa) como patrimonio de la humanidad. A nivel internacional es reconocido el aporte de los pueblos indígenas a la conservación de los ecosistemas. Sus espiritualidades siguen alentando resistencia y motivación frente a las distintas formas de violencia cultural. Sus idiomas siguen sobreviviendo a la violenta castellanización y continúan ayudando a pronunciar el universo con voces distintas. ¿Qué lugar ocupan estos aportes en los procesos educativos?
- Los museos privilegiaron la colección de objetos, desvinculándolos de los territorios y de las comunidades que los crearon y utilizaron en la vida cotidiana, lo cual contribuyó poco a apreciar la vida de las personas y pueblos. Cuando se les presenta como carentes de cultura, espiritualidad y saberes, se alimentan prejuicios que impiden verlos, reconocerlos y agradecer sus aportes. La narrativa hegemónica ha elevado las características físicas, morales e intelectuales de los conquistadores a costa de minimizar a los pueblos indígenas y afrodescendientes. ¿Cómo revertir el daño causado desde estas experiencias educativas?
- La educación costarricense fue aliada de una versión de la historia que invisibilizó a las culturas indígenas y afrocostarricense. Urge una lectura más integral de los hechos. Ante todo acontecimiento violento, es fundamental legitimar la versión de quienes han sido agredidos. A partir del reconocimiento de los daños causados y de la credibilidad otorgada a las víctimas, puede desarrollarse un proceso de recomposición y de necesaria reivindicación.
- Cabe aquí recurrir a la pedagogía de la memoria, una propuesta de las pedagogías del sur que conlleva la afirmación de “nunca más”. Es importante no olvidar los errores, para no volver a repetirlos. Educar para el “nunca más” significa deconstruir la cultura del silencio y la impunidad. Releer la historia permite movilizar energías de coraje, justicia, esperanza y compromiso para alcanzar la ciudadanía plena.

- Un elemento importante de la pedagogía de la memoria consiste en promover una mirada crítica en torno a los monumentos y lugares de memoria para descubrir los intereses que están representando y qué grupos quedan excluidos: mujeres, indígenas, afrodescendientes.
- Es importante, además, trabajar con la historia reciente para poder abarcar las luchas actuales de los sujetos y grupos que aún no consiguen su ciudadanía plena: tierra, agua, educación, vivienda, trabajo.
- La pedagogía de la memoria implica también problematizar la construcción de la identidad del Estado nacional para tomar conciencia de los vacíos que se dejaron y que hoy son una deuda pendiente que debe saldarse para fortalecer la democracia.
- La identidad racial blanca como criterio legitimado para tener poder y estar en el poder, es un concepto históricamente construido y, por tanto, debe ser deconstruido en aras de favorecer una sociedad meritocrática.
- Los pueblos originarios y los afrocostarricenses han defendido con toda dignidad e hidalguía sus conocimientos, hasta donde han podido. Los procesos educativos tienen la responsabilidad moral de integrar esta resistencia para devolver un poco del reconocimiento que mezquinamente se ha negado. Para lograrlo, los espacios educativos deben ser capaces de acoger y agradecer las diversas culturas del saber, y deben superar el cientificismo que otorga legitimidad únicamente a los conocimientos producidos bajo criterios de objetividad y verificabilidad.
- Los cambios jurídicos por sí solos no conllevan transformaciones en las prácticas culturales. El peso de la costumbre puede ser un factor que perviva tanto en las personas educadoras como en las madres y padres de familia que tienen en su acervo las vivencias de las formas tradicionales de entenderse como costarricenses. La comunidad imaginada es una construcción histórica que no se revierte fácilmente. Por eso es importante activar, desde los espacios educativos, las resistencias y las experiencias alternativas de convivencia intercultural.
- Finalmente es importante prestar atención al llamado currículum oculto, implícito, que "no tiene su origen en la normativa que impera en un determinado sistema educativo" (Ramírez: 2018, p.26) pero que tiene igual o mayor fuerza que las normativas explícitas. Este currículo puede también estar cargado de mensajes violentos y actitudes discriminatorias.

BIBLIOGRAFÍA

ASSMANN, H. (2002). *Placer y ternura en la educación: hacia una sociedad aprendiente*. Narcea, Madrid.

GALELANO, E. (1993). *Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano.* Club de Amigos de la Unesco de Madrid, Madrid.

COSTA RICA. Ministerio de Educación Pública. *Departamento de educación intercultural*. San José. https://ddc.mep.go.cr/educacion-intercultural

COSTA RICA. P*royecto de Ley Eliminación del 12 de octubre como día feriado de pago no obligatorio y celebración del 1° de diciembre como día feriado de pago no obligatorio*, Expediente N.° 20.107, 23 de septiembre de 2016. 1-7. http://www.aselex.cr/boletines/Proyecto-20107.pdf

Ley 4169. Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. Costa Rica. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=36649&nValor3=38639&strTipM=TC

Ley Nº 9803. Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. Costa Rica. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=91811&nValor3=121259&strTipM=TC

Ley Nº 7426. Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. Costa Rica.

Ley Nº 10001. Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica, Costa Rica.

http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=95068

Ley Nº 8030. Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica, Costa Rica.

Ley Nº 8938. Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica, Costa Rica. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&param2=1&nValor1=1&nValor2=70345&nValor3=84851&strTipM=TC&lResultado=9&nValor4=1&strSelect=sel

Ley Nº 9305. Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica, Costa Rica.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencias y la Cultura, UNESCO. (1989). *Conmemoración del Quinto Centenario del Encuentro de dos Mundos (1492-1992).* http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000875/087520SB.pdf

Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencias y la Cultura, UNESCO. (2001). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural.* http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

RAMÍREZ, J. (2018). *El racismo entra y sale del aula*. EUNA: Heredia.

RODRÍGUEZ, S. (2011). "Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del 12 de octubre de 1492", Revista *de Estudios Sociales*, (38), pp. 64-75. Open Edition. http://journals.openedition.org/revestudsoc/11588

BIODATA

Kattia Isabel CASTRO: MET, en estudios teológicos por la Universidad Nacional. Docente en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión en esta misma Universidad. Sus áreas de interés son la educación religiosa intercultural y los derechos humanos de las mujeres.

José Mario MENDEZ: Doctor en Filosofía por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador. Académico en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. Investiga temas relacionados con la interculturalidad, la educación religiosa y la diversidad cultural.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo





ENSAYOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110488
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Convivencia intercultural: ¿la última frontera?

Intercultural coexistence: The last frontier?

Zulay C. DÍAZ MONTIEL
http://orcid.org/0000-0002-6673-8652
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110488

RESUMEN

El ideal político de la sociedad actual es lograr una integración social intercultural que pueda garantizar a través de la solidaridad el bienestar y la paz mundial. Estos son dos principios de esperanza de mucho valor ético para los ciudadanos que participan, conjuntamente, en la vida pública para lograr un mundo mejor para todos los involucrados. Pero el logro de una sociedad subsidiaria de bienes comunes para todos y garante de la paz social, requiere de un conjunto de deberes y derechos consagrados en normas a cumplir para todos en igualdad de condiciones, que se podrían convalidar desde: i) un discurso práctico ético-moral, que se solidarice con el otro en términos interculturales; y ii) de acciones individuales y colectivas, cuyos intereses estén comprometidos con ese buen vivir que se desea compartir en igualdad de condiciones.

Palabras clave: filosofía intercultural, Fornet-Betancourt, diálogo, solidaridad, convivencia intercultural.

ABSTRACT

The political ideal of today's society is to achieve intercultural social integration that can guarantee well-being and peace through solidarity. These are two principles of hope of great ethical value for citizens who participate jointly in public life and private life. But the achievement of a subsidiary society of common goods for all and guarantor of social peace, requires a set of duties and rights enshrined in standards to be fulfilled for all on equal terms, which could be validated from: i) a practical speech ethical-moral, that is in solidarity with the other in intercultural terms; and ii) individual and collective actions, whose interests are committed to that good life that you want to share in equal conditions.

Keywords: intercultural philosophy, Fornet-Betancourt, dialogue, solidarity, intercultural coexistence.

Recibido: 16-06-2022 ● Aceptado: 13-08-2022



INTRODUCCIÓN

En homenaje al filósofo de la interculturalidad

Raúl Fornet-Betancourt

El filósofo alemán E. Kant[1] entendía que, para alcanzar la Paz Perpetua, en nuestra condición de seres políticos, era necesaria la "concordia"; es decir, una relación interpersonal que rebasara cualquier tipo de conflicto, a favor de un bien supremo. En este sentido, las democracias modernas resignifican el término kantiano por el de "convivencia", pues consideran que la experiencia política de los ciudadanos respecto a los acuerdos necesarios para la creación del bien común, tiene su origen en las complejas condiciones socio-económicas y sociopolíticas que determinan sus formas o modelos democráticos.

El filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt[2] entiende que, el determinismo eurocéntrico monocultural, imposibilita la pluralidad necesaria para que la "concordia" como relación interpersonal sea suficiente para convivir desde la solidaridad, el respeto y la libertad de ser y actuar en colectivo. Sin un proceso comunicativo polifónico intercultural, para él, no se hacen posibles, espacios de interacción emancipada de pueblos coloniales donde las plurivisiones de formas de vida buscan recuperar esa voz del otro excluido, marginado y empobrecido.

Hoy día, desde la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, somos testigos de una nueva generación de derechos humanos que parten de principios de convivencia con el otro en términos interculturales, donde se trata de proteger la vida de todos y de la naturaleza. Para ello, es menester, entre otras cosas relevantes, hacer efectiva en la vida pública y cotidiana una cultura política intercultural, incluso sin menoscabo de la concepción espiritual de la vida, de quienes interactúan en la creación del bien común.

Nos interesa entonces reflexionar sobre algunos temas y problemas que permiten optimizar nuestras vidas privadas y públicas, en acato de normas de convivencia intercultural que se deben reconocer como legales y legítimas en todo contexto histórico. La crisis de la sociedad actual tiene como algunas de sus causas una ineficaz convivencia intercultural: se ha cruzado la línea roja de la tolerancia y el consenso y se ha acentuado la conflictividad política entre culturas. Por lo que, quizás, la convivencia intercultural, se nos presenta como la última frontera para un buen-convivir entre ciudadanos que se reconocen desde el respeto, la diversidad y la solidaridad.

DEL MONOLOGISMO CULTURAL A LA INTERCULTURALIDAD DIALOGAL

En la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt se decanta una severa crítica contra todo tipo de dogmas racionalistas que inhiben el pensar filosófico en su libertad práctica, también el alcance global de una hegemonía cultural neoliberal que subsume a las otras en un orden de simbologías unificadas por el pragmatismo de sus valores. Desde esta perspectiva el filósofo cubano propone una deconstrucción de los fundamentos discursivos de un "pensar racional monológico" opresivo y excluyente del otro, en su intento por reinterpretar la existencia del *logos* que se encarna en la palabra que lo debería humanizar. Por lo tanto, es su intención resignificar la noción de "pensar el ser" desde las prácticas interculturales dialogales que nos proveen del sentido intersubjetivo de la vida.[3]

En este sentido las opciones ético-políticas de la interculturalidad dialogal apuntan a una universalidad, de acuerdo con Fornet-Betancourt, que se sostiene desde el paradigma intersubjetivo de la razón como posibilidad humana para el entendimiento entre seres humanos que aun siendo de contextos culturales

---

[1] *Cfr.* KANT, I. (1999). *La paz perpetua.* Alicante. Biblioteca virtual Miguel Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmchd7r6.

[2] *Cfr.* FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana.* Costa Rica. Edit. DEI, colección universitaria.

[3] *Cfr.* FORNET-BETANCOURT, R. (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización.* Bilbao. Desclée.

diferentes, pueden mancomunar esfuerzos a través de la comunicación para someter a consideración un proyecto sociopolítico que dignifique la condición humana de todo involucrado. La propuesta de una convivencia intercultural se constituye en máxima vital para una justicia social emancipadora que reivindique la solidaridad, dignidad y respeto, entre individuos que actúan en el mundo desde palabras e historias que le dan sentido a la vida y en términos interculturales expanden los límites contextuales propios, en la medida que logramos respetar y entender a los otros desde sus contextos culturales.

Nuestras sociedades latinoamericanas como colonias de la tradición monocultural eurocéntrica, tienen una historia de lucha reivindicativa de la identidad, por lo que la crítica al monologismo cultural resignifica nuestra condición de oprimidos al tiempo que construye la noción de alteridad desde la interculturalidad dialogal y polifónica, para el dialogo entre culturas. Interactuar desde un enfoque intercultural del sentido puede expandir los límites para crear el bien común, desde nuestra condición de oprimidos. Por ahí podríamos comenzar a entendernos como sociedades latinoamericanas que compartimos intereses comunes desde nuestras diferencias, como propuesta de humanización del mundo. Experimentar la interculturalidad dialogal desde políticas de convivencia interregionales sería un buen comienzo y juntos crear una praxis emancipatoria intercultural que desmitifique la homogenización de la concepción del mundo en aras de una convivencia para el reconocimiento del forastero, del extranjero, del diferente. No podemos seguir aislados porque enfrentar el reto de emanciparnos es un interés de todos. En la medida que se construyan procesos de socialización interculturales, aseguramos la legitimidad de una nueva integración social interregional.

Más allá de las fronteras que nos dividen como Estados-Nación, podemos construir un espacio público intercultural que se sostenga de la relación entre ciudadanos interculturales que le dan sentido a una nueva forma de convivencia traspasando los límites del *ethos* desde relaciones intersubjetivas e interculturales que reproduzcan un nosotros intercultural que atienda las necesidades comunes de todo ser humano, cuidando la naturaleza que hace posible la existencia.

La interculturalidad dialogal la entendemos entonces como una experiencia autoconsciente, entre sujetos históricos que amplían sus límites de actuación interpersonal para crear un nosotros intercultural desde el reconocimiento y el respeto a las diferencias culturales. Pero, universalizar el mundo desde abajo requiere de un proceso de aprendizaje donde los ciudadanos siendo protagonistas/creadores de su propia realidad sociopolítica, deben renunciar a centralizar sus experiencias desde la tradición y a través de la mancomunidad intercultural ampliar la historia como conjunto de cotidianidades.[4]

Como ciudadanos interculturales tendremos que encargarnos de instaurar un orden político desde un sentido ético y ecológico que abra un espacio de creación y reconocimiento desde un nosotros latinoamericano, desde la acción directa de quien construye nuevos escenarios de deliberación participativa y liberadora de opresiones institucionales enmarcadas en un Estado-Nación. Construir una sociedad que se reconozca en su interculturalidad es abrirse a una democracia participativa y emancipatoria, es buscar nuevas perspectivas de organización política donde la integración social sea causa y consecuencia de auto organizaciones colectivas que sobrepasen los límites del encierro territorial al que hemos estado sometidos en nuestra condición de ciudadanos. Fornet-Betancourt plantea al respecto que no se puede perder la conciencia constitutiva de hacernos humanos dentro de un contexto cultural y que a partir de allí hablar de universalidad es hablar de experiencias de mundo e historias contextuales.[5]

---

[4] FORNET-BETANCOURT, R. (2014). "Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la Filosofía Intercultural en América Latina". C O N C O R D I A Reihe Monographien - Band 62 Serie Monografías - Tomo 62, Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen, pp 141-142. "(…) la filosofía intercultural, se distingue por comenzar su camino con una "confesión de renuncias". Las principales de estas "renuncias" son las siguientes: - Renuncia a considerar la "Razón" como un principio absoluto, esto es, como un principio que, tanto en su origen como en su desarrollo, esta "absuelto" de condiciones y situaciones contingentes. - Renuncia a privilegiar las certezas conceptuales en menoscabo del valor de las experiencias de los mundos cotidianos y de sus respectivas formas de estar y ser en la realidad. - Renuncia a convertir la tradición de la que se proviene en el itinerario de la ruta que deben seguir la vida y el pensar. - Renuncia a elevar lo que se reconoce como "propio" a punto de referencia central para la comunicación. - Renuncia a la tendencia a ampliar las zonas de influencia de los núcleos racionales o culturales que pueden constituirse en la historia de las tradiciones con que nos identificamos".

[5] *Ibíd.,* p. 62.

La contrapartida de la racionalidad moderna como ideologización de las estructuras sociales, se sostiene, en este nuevo paradigma, desde una racionalidad intersubjetiva-intercultural que suscita una potente justicia social que clama por la inclusión y la diversidad de nuevas formas de vida que conviven desde el respeto y la solidaridad de todos los involucrados. Se trata de desnudar la ideologización cientificista moderna, para plantear la nueva institución sociopolítica desde una racionalidad intersubjetiva donde se proclame el poder soberano ciudadano como único con potestad de crear el bien común desde el interés colectivo.

Los escenarios de acción ciudadana hay que crearlos y expandirlos desarrollando colectivos donde las nuevas experiencias políticas construyan el tejido social intercultural desde el reconocimiento del propio correlato cultural del otro. Transformar nuestras realidades sociales pasa por crear una nueva cohesión social que cambie las relaciones de fuerza y construya un sentido social latinoamericano. Para ello, repito, la gestión ciudadana se erige como protagonista que induce a deliberar acerca de cómo debe ser el nuevo orden latinoamericano en función de las amenazas y oportunidades que conforman nuestras realidades.

La construcción cultural e histórica de un sistema de valoraciones éticas, sujeto a normas consensuadas que implican compartir espacios de vida donde las conductas presuponen un reconocimiento axiológico de equidad entre los ciudadanos, permiten interpretar las experiencias prácticas de las virtudes ciudadanas como valiosas, toda vez que los juicios valorativos éticos garantizan la convivencia intercultural. Las nuevas identidades ciudadanas y culturales, que acceden a los nuevos espacios públicos de la política latinoamericana responde a esa urgencia histórica de desactivar los procesos hegemónicos del capitalismo neoliberal en su intento de globalización. En este devenir, las virtudes como la solidaridad, honestidad, hermandad, fraternidad, entre otras, se hacen indispensables para replantear la concepción del concepto de ciudadanía como nuevo sujeto de la democracia.

Este nuevo orden social a instaurar, habrá de considerar consensuar las reglas, normas y procedimientos, que hagan posible una convivencia social intercultural. La transformación sociopolítica, debe venir de los ciudadanos hacia el Estado (de abajo hacia arriba), sólo así, podrá ser descentrado el poder hegemónico del Estado y restituido el poder originario que descansa en los ciudadanos.

INTEGRACION SOCIAL INTERCULTURAL

La integración social intercultural es el resultado de una acción mancomunada por ciudadanos de diferentes culturas que actúan en el espacio público para lograr satisfacer intereses en común. Se entiende que la moral cívica que construye este tipo de ciudadanía intercultural, debe mediar como mundo de sentido que reconoce las diferencias culturales y al mismo tiempo, las utiliza para construir las estructuras normativas de un nuevo orden social. Este nuevo orden social tiene como mediación el diálogo intercultural[6], inserto en el paradigma intersubjetivo que reconoce al otro como sujeto en su propia historia cultural, que apuesta, por un nosotros intercultural. Al propiciarse por parte de los ciudadanos una integración social intercultural, se crea la solidaridad necesaria que la legitima, abriendo espacios a nuevas ordenaciones sociales que se corresponden entonces, con nuevas vinculaciones de carácter moral desde relaciones interpersonales legítimamente reguladas en términos interculturales.[7]

Este nuevo discurso práctico moral toma distancia de una praxis sociopolítica ciudadana cosificada en sus propios territorios[8], fundamentándose la igualdad de derechos interculturales desde acciones práctico morales que abren nuevos escenarios de interacción pública y redefinen el sentido de convivencia. En este contexto estamos dando frente al reduccionismo, que hasta ahora, el Estado determina para invalidar el poder ciudadano en la construcción de una convivencia en el marco de la pluralidad social intercultural.

---

[6] *Cfr.* FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania. Editorial Mainz.
[7] *Cfr.* DIAZ MONTIEL, Zulay C. (2020). *Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*. Venezuela. Universidad del Zulia.
[8] *Ibíd.*

Los nuevos procesos dialógicos construyen los discursos sociales que forman la opinión publica ejercitando procedimientos públicos y argumentativos, de crítica y reflexión, que solo los ciudadanos pueden concretar para construir un nuevo proceso de decisiones colectivas que dirija la emancipación política de ciudadanos interculturales. Construir legitimidad intercultural pasa por un proceso de reconocimiento del otro, diferente culturalmente, pero, que ostenta en el espacio público la condición de ciudadano como poder creador del nosotros en igualdad de condiciones.

Instrumentalizar procedimientos que legitimen el nuevo orden social intercultural presupone imparcialidad entre culturas en condiciones de convivencia que brinda el rescate del sentido solidario que reclama una humanidad conviviente en diferentes mundos y desde diferencias históricas relativas[9]. La autorreflexión se hace mediadora en las relaciones interculturales porque fomenta la solidaridad desde las diferencias culturales incorporándose una perspectiva latinoamericana del mundo y la historia, de países que conforman un bloque del mundo teniendo en cuenta sus diferencias.

Abrirse a construir una integración social intercultural como acto de humanización de la vida y sus circunstancias, es similar a razonar la universalidad en términos de lo que es mejor para todos. La interacción social intercultural se erige como alternativa a la globalización refundando nuevos procesos de relaciones entre sujetos que humanizan al mundo desde las distintas plurivisiones culturales. La racionalidad con la que hasta ahora se ha construido el mundo y la historia, puede cambiar, desde el reconocimiento de las fronteras entre culturas, desarrollándose una visión intercultural que descentra cualquier tipo de etnocentrismo[10]. Estas interpretaciones entre sujetos de distintas culturas, repito, deben dar lugar a mundos más diversos en términos de humanización porque las relaciones entre universos culturales diversos, razonan la humanidad del mundo desde la inclusión y el respeto a las diferencias.

Las alteridades en términos interculturales coadyuvan a la aceptación y respeto de la pluralidad de tradiciones. Reconociendo las diferencias se ensanchan las fronteras para discernir, por ejemplo, acerca de la opresión-liberación, con miras a crear nuevos procesos de emancipación ciudadana. Siendo la identidad perceptible como condición de posibilidad, se puede evitar el etnocentrismo, tal como lo propone Fornet-Betancourt a través del proyecto intercultural. Abriéndose las culturas a la pluralidad de identidades se humaniza al sujeto a través de relaciones de cooperación que reivindican la dignidad humana más allá de las fronteras territoriales que nos separan.[11].

Regular los sistemas de valores prácticos provenientes de una concepción de la realidad del mundo de vida cultural es afianzar proposiciones normativas que flexibilicen los espacios discursivos interculturales. Desde la convivencia de ciudadanos interculturales como sujeto colectivo, podemos preguntar por los problemas de deshumanización que ha traído consigo la globalización neoliberal, podemos preguntar por qué el capital se mueve por el mundo sin distingo de ninguna naturaleza y las personas no lo podemos hacer con tanta facilidad; podemos preguntarnos por qué no podemos flexibilizar con mayor seguridad para los ciudadanos de cualquier nacionalidad los procesos de movilidad migratoria; cómo podemos apoyar los procesos de desarrollo humano en igualdad de condiciones para todos como seres vivos. En fin, el interés de integrarnos socialmente en términos interculturales, para activar criterios de justicia social que desarticulen las estructuras opresivas del poder, es someter las relaciones autónomas y libres entre sujeto a un nivel de concientización que se interese por discutir acerca del padecimiento de hambre y pobreza extrema, que niega y oprime la dignidad de ser humano en el mundo.[12]

---

[9] *Cfr.* DIAZ MONTIEL, Zulay C. (2017). *Raúl Fornet-Betancourt: intersubjetividad, diálogo y ética intercultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana*. Brasil. Editora Nova Harmonia.

[10] *Ibíd.*

[11] *Cfr.* MORIN, Edgar. (2014). "Pensar un Mundo durable para todos". In: MONTIEL, Edgar. (Edit y Coord). *Pensar un mundo durable para todos.* Perú. UNESCO. Fondo editorial de la UNMSM.

[12] DIAZ MONTIEL, Zulay C. (2017). *Op. cit,* pág 65. "En el espacio público es donde se deben habilitar los fundamentos que dan sentido a una racionalidad comprometida con los procesos de inclusión y justicia social en la propia cotidianidad de la existencia."

A MODO DE CONCLUSION

En este momento de la evolución de las sociedades humanas, se requiere promover relaciones interculturales entre diferentes tradiciones de pensar el mundo con miras a construir la ampliación de acciones mancomunadas por ciudadanos interculturales, que favorezca la solidaridad que le da sentido a la vida en sociedad. El diálogo entre culturas es pertinente para humanizarnos, pluralizando formas de vida que nos llevan a encontrar nuevos caminos para enfrentar nuestros problemas latinoamericanos, como humanidad viviente con la naturaleza. El ciudadano intercultural como sujeto solidario, como sujeto gregario, se hace imperativo para seguir andando, ensanchando las fronteras que limitan nuestras acciones para actuar como poder soberano, autónomo y libre, en la construcción del tejido social que hoy requerimos para nuestra evolución viviente en sociedad.

El entendimiento entre culturas puede cambiar el mundo. Regular el sistema de valores prácticos provenientes de una concepción de la realidad del mundo de vida intercultural, puede afianzar proposiciones normativas que flexibilicen espacios discursivos para crear un mejor habita mundial. Desde la convivencia intercultural podemos preguntar por los problemas de deshumanización que ha traído consigo la globalización neoliberal para proponer un conjunto de relaciones sociopolíticas ciudadanas alternativas al proyecto de globalización neoliberal. La reflexión sociopolítica intercultural como práctica de solidaridad coadyuva a la universalización de los seres humanos en su condición de ciudadanos interculturales.

A través de la convivencia intercultural se puede ensanchar el horizonte mundial para tener mayores posibilidades de inclusión social para los menos favorecidos. Se crearían nuevas prácticas comunitarias para pensar el mundo, tal como lo señala Fornet-Betancourt, de manera descentrada con respecto a un pensamiento único. Desde la propuesta de una convivencia intercultural, los proyectos epistémicos, éticos y sociopolíticos, ensancharían las fronteras de interacciones a través del diálogo intercultural transformando el proceso social.

BIBLIOGRAFÍA

DIAZ MONTIEL, Zulay C. (2020). Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana. Venezuela. Universidad del Zulia.

DIAZ MONTIEL, Zulay C. (2017). Raúl Fornet-Betancourt: intersubjetividad, diálogo y ética intercultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana. Brasil. Editora Nova Harmonia.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana.* Costa Rica. Edit. DEI, colección universitaria.

FORNET-BETANCOURT, R. (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización.* Bilbao. Desclée.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania. Editorial Mainz.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). "Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la Filosofía Intercultural en América Latina". C O N C O R D I A Reihe Monographien - Band 62 Serie Monografías - Tomo 62, Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen.

KANT, Immanuel. (1999). *La paz perpetua.* Alicante. Biblioteca virtual Miguel Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmchd7r6.

MONEDERO, Juan Carlos (2009). *El gobierno de las Palabras. Política para tiempos de confusión.* C.CE. México.

MONTIEL, Edgar. (Editor y coordinador). (2014). *Pensar un mundo durable para todos*. Lima, Perú. UNESCO, Fondo Editorial de la UNMSM, 1ª edición.

SALAS ASTRAIN. Ricardo. (2018). "Justicia cognitiva, espiritualidad de protesta y estudios interculturales en el Wallmapu". En Fornet-Betancourt (Ed.), Bildung, Espiritualität, und Universität. Verlag Mainz, Aachen.

ZUCHEL L. SALAS R. TORBEN A. (2019*). Reconocimiento e Interculturalidad*. *Escritos interdisciplinares.* Viña del Mar. Ediciones Universidad Federico Técnica Santa María.

BIODATA

Zulay C. DÍAZ MONTIEL: Doctora en Ciencias Humanas. Economista y Licenciada en Filosofía. Magíster en Gerencia y Filosofía, Mención: Pensamiento latinoamericano. Profesora Titular jubilada, adscrita a la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia, en las áreas de: Macroeconomía, gestión gerencial, metodología de la investigación, filosofía política y social, Intersubjetividad e interculturalidad latinoamericana, sociopolítica y praxis de la justicia. E-mail: diazzulay@hotmal.com diazzulay@gmail.com



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110499
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



A re-existência dos povos indígenas: no caminhar da inculturação à interculturalidade no pensamento de Raúl Fornet-Betancourt

The re-existence of indigenous peoples: The path from Inculturation to Interculturality in the thought of Raúl Fornet-Betancourt

Magali MENDES DE MENEZES
https://orcid.org/0000-0001-6325-9595
magaliufrgs@gmail.com
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110499

RESUMEN

O presente texto buscará analisar criticamente os caminhos e implicações do exercício teórico/prático da inculturação nas cosmologias de Abya Yala. Rául Fornet-Betancourt se aproxima do conceito de inculturação, como um paradigma dominante, que encontra na filosofia comparada, uma ferramenta importante para sua manutenção. Faz uma critica ao que se impõe como raiz de todo e qualquer pensamento que se diz filosófico. A tradição Ocidental produtora de uma concepção de logos nega a pluralidade de pensamentos e a possibilidade de ressignificar a própria compreensão de filosofia. É preciso fazer o caminho da interculturalidade para reaprendermos a pensar desde os povos indígenas.

Palabras clave: inculturação; interculturalidade, indígenas; filosofía; descolonização.

ABSTRACT

The present text will seek to critically analyze the paths and implications of the theoretical/practical exercise of inculturation in the Abya Yala cosmologies. Rául Fornet-Betancourt approaches the concept of inculturation as a dominant paradigm, which finds in comparative philosophy an important tool for its maintenance. He criticizes what imposes itself as the orgin of all and any thought that claims to be philosophical. The Western tradition, which produces a concept of logos, denies the plurality of thoughts and the possibility of giving new meaning to the very understanding of philosophy. It is necessary to take the path of interculturality in order to relearn how to think from the indigenous peoples' perspective.

Keywords: inculturation; interculturality, indigenous; philosophy; decolonization.

Recibido: 01-04-2022 ● Aceptado: 07-07-2022

INTRODUÇÃO

> Tenemos, por consiguiente, que aprender a tratar de otra manera los textos y tradiciones de los mundos indígenas y afroamericanos; aprender a verlos como palabra que comunica una perspectiva que nos "localiza", remitiéndonos así a nuestros proprios límites; pero ofreciéndonos con ello al mismo tiempo la fecunda posibilidad de re-perspectivizar nuestra perspectiva inicial (…) (Raúl Fornet-Betancourt: 2001, p. 89).

Quando aceitei o convite de participar da homenagem a Raúl Fornet-Betancourt pensei que a melhor forma de homenageá-lo era dialogar com suas ideias. Com certeza é um desafio imenso falar desde um pensamento que está em movimento, ou seja, o inacabamento e incompletude de suas ideias é justamente o que possibilita o diálogo. Do contrário, teríamos um pensamento encerrado em si mesmo. É dessa maneira que Raúl - permitam-me chamá-lo pelo primeiro nome, como chamamos os amigos! - faz de sua trajetória de vida uma busca de constates diálogos que lhe possibilitaram (e ainda possibilitam) encontros com diferentes pensadoras e pensadores de várias partes do mundo. Como andarilho carrega de cada território por onde anda, as palavras, afetos de inúmeros debates realizados e paisagens vistas/sentidas que, antes de tudo, falam sobretudo, do povo destes lugares. Todos elementos referidos tornam-se vida em seu texto, promessa de outro mundo mais ético, compreensivo e justo.

A Filosofia Intercultural produzida por Raúl nos co-move, por isso nos tira do lugar, movimento necessário para que a interculturalidade possa acontecer. Sair do próprio lugar para chegar a um novo lugar (inabitado) é condição, princípio, pois a interculturalidade é Todo isso se contrapõe a proposta intercultural, pois "la interculturalidad es tierra de nadie, es utopía, está entre dos (o más) culturas" (PANIKKAR: 1996, p. 125).

Coloca-se então, uma tensão importante: sair do lugar não significa apagamento, abandono das roupas e, junto com elas, da pele. A cultura, palavra carregada de muitas significações, é enfatizada em seu aspecto existencial (que não constitui apenas os humanos, mas as diferentes formas de existência presentes no mundo, como nos falam os povos de Abya Ayala), de sujeitos individuais e coletivos e como estes se constituem nutridos pela terra que (os) habitam. Contudo, os sujeitos, ao se deslocarem, abrem o mundo para o novo, pois todo encontro como epifania sempre é abertura ao impossível, ao acontecimento. "O acontecimento como aquilo que chega é o que verticalmente me cai em cima, sem que eu possa vê-lo vir; o acontecimento não pode me aparecer antes de chegar senão como impossível" (DERRIDA: 2001, p. 97). A terra por onde andamos é assim nova e velha, conhecida e desconhecida, passado e amanhã.

Ao mergulhar mais profundamente na tensão exposta, percebo que não há contradição, pois buscamos sair da lógica ocidental, em que as contradições precisam ser superadas, para pensar a tensão como elementos que estão justapostos, fora da ideia de polaridade. Há um ditado ioruba que nos diz, "Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje". A temporalidade iorubá não é linear, passado e futuro se encontram em uma circularidade. O novo, abertura que se dá a partir do encontro, está grávido de ancestralidade!

A ancestralidade encontra-se na encruzilhada entre uma perspectiva acadêmica e uma perspectiva militante. Para os últimos a ancestralidade tornou-se o símbolo da africanidade – manancial "sagrado" de onde nasce e revitaliza-se a identidade do negro (brasileiro ou não). Ela atualiza para os brasileiros um passado mágico que nunca aconteceu. Ela alimenta a utopia de uma sociedade sem diferenças étnico-religiosas, sem exclusão social, sem discriminação racial, plural, colorida (OLIVEIRA: 2007, p.205).

Nesta escrita-homenagem pretendo dialogar com algumas ideias presentes no pensamento de Raúl sobre a sua percepção de Inculturação e o caminho (im)possível à Interculturalidade. Penso que o debate contribui para refletirmos sobre que maneira constituímos nossos encontros e pensamentos. É dessa forma que a cosmologia ameríndia e afro-brasileira torna-se inspiração para que o pensamento mesmo seja encontro.

INCULTURAÇÃO: ABERTURA (AINDA PROVISÓRIA) DE CAMINHOS

O texto de referência para esta reflexão é a obra “Religião e interculturalidade” (FORNET-BETANCOURT: 2007), mais especificamente o capítulo intitulado “Da inculturação à interculturalidade”, publicado no Brasil pela Editora Nova Harmonia. Destaco que a referida Editora e o trabalho incansável de seu editor, filósofo Antônio Sidekum, foi fundamental para a divulgação da Filosofia Latino-Americana, da Libertação e Intercultural, em especial os textos de Raúl, no Brasil.

Quando nosso filósofo da interculturalidade apresenta o conceito de Inculturação, busca suas raízes no debate feito pela Igreja Católica pelo Concílio Vaticano II. Este foi o XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica convocado no ano 1961 pelo Papa João XXIII. Neste momento, as Teologias da Libertação na América Latina iniciam um projeto de “inculturar” o cristianismo em Nuestra América (Profunda). O que me interessa pensar é a crítica que Raúl faz ao conceito de Inculturação e como este movimento também aparece na filosofia produzida a partir de uma diversidade cultural, desde outros territórios que não o grego.

O que estava, em linhas gerais, no centro do debate sobre a inculturação era a forma como o cristianismo dialogava com os povos de diferentes culturas para que sua mensagem pudesse ser comunicada. Havia compreensão daqueles que faziam a defesa da inculturação que era fundamental para a Igreja Católica respeitar as diferenças, a cultura do “Outro”, suas expressões, linguagens, contextos históricos para que, por dentro deste universo, pudesse transmitir a mensagem do Evangelho.

Costurar a ruptura entre cultura e Evangelho e romper com uma evangelização “desde fora” é a intenção profunda da inculturação. O Evangelho não tem cultura própria. Por isso pode ir ao encontro de todas as culturas. A inculturação visa a uma nova proximidade entre a mensagem e doutrina da Igreja e a realidade em que vive a família humana (...) A meta da inculturação é a libertação, e o caminho da libertação é a inculturação (SUESS, s/d).

O problema está justamente em pensar que o “evangelho não tem cultura própria” e que a religiosidade, como princípio de vida ali expresso, transpassa a dimensão humana, colocando-se como nuclear para todas as culturas. Concebe-se assim, que a mensagem cristã tem sentido para toda humanidade. Rául reconhece que a inculturação representa um avanço importante para a Igreja Católica, mas não é suficiente. A inculturação diferencia-se da perspectiva da aculturação, em que através do “encontro” de culturas diferentes, uma cultura torna-se hegemônica, fazendo com que a relação sempre se constituia sob uma base de profunda desigualdade. A inculturação traz o diálogo entre evangelho e as culturas, contudo ainda reflete algum nível de desigualdade, nos sentido de considerar que há um “núcleo duro, cultural e historicamente incontaminado” (FORNET-BETANCOURT: 2007, p. 44) que a mensagem do evangelho representaria. Para nosso filósofo há uma imensa deficiência de reciprocidade nesta relação.

Para compreender melhor a complexidade da crítica, trago algumas referências do que Viveiros de Castro (2011) chamou de perspectivismo dos povos indígenas da Amazônia. Os povos ameríndios não fazem distinção entre natureza e cultura como faz o pensamento ocidental.

> (...) Os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta e cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (CASTRO: 2011, p. 351).

No perspectivismo ameríndio a condição comum é a humanidade, o que nos diferencia é a animalidade. Humanidade é, portanto condição e não espécie. Os xamãs, que exercem uma arte política, tem a capacidade de cruzar estes mundos, fazê-los se comunicar. O xamanismo também é um modo de conhecer em que todos os seres assumem sua condição de sujeitos (e não de objetos do conhecimento como a modernidade ocidental nos ensinou).

Como então pensar a inculturação desde uma cosmologia que carrega outra concepção mesma de humanidade? Humanos, não humanos, espíritos fazem parte de um único mundo em que os corpos é que se diferenciam. “O etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo” (CASTRO: 2011, p. 381). As montanhas,

os rios são avós, parentes. Certa vez ao conversar com uma liderança do povo kaingang, Dorvalino Cardoso Kéjef, ele me dizia que era preciso "saber escutar o rio, pois chega uma determinada hora que o rio dorme" (CARDOSO: 2015, conversa). A compreensão de mundo que os povos ameríndios carregam, já há muitos séculos, nos ensina algo que hoje está sob ameaça, a destruição do planeta. Pergunto então: por que a cosmologia ameríndia (em que a espiritualidade não é um conceito em separado) não pode ser percebida como saber a ser universalizado, ou seja, que tem algo a dizer a todos nós? Reconhecer que o cristianismo deva ditar o curso do desenvolvimento das culturas é admitir que existam precariedades nas vivencias culturais e que somente o cristianismo é capaz de preencher.

Rául Fornet-Betancourt comenta que o diálogo com as culturas que o cristianismo se propõe é feito a partir de uma abertura com reservas, pois já sabe de antemão, o que é melhor para os povos e qual a direção que devem seguir. A expressão cultural e toda sua diversidade acabam sendo instrumentalizadas para que a mensagem cristã chegue aos diferentes povos.

Outro ponto crítico que Raúl traz é a questão dos dogmas, pois "uma carga de dogmas (...) impede o diálogo" (FORNET-BETANCOURT: 2007, p.45). Este é um ponto sensível para a Igreja, pois como abrir mão de dogmas? Tido como uma verdade sobre um ponto fundamental para a fé cristã, o dogma não surge como algo inventado, mas revelado por Deus. Contudo, ao propor um diálogo profundo com outras culturas, a "cultura cristã" deve enfrentar este difícil desafio de que todo aquele/a dispostos/as ao dialogo deve ter em seu horizonte a possibilidade de abrir mão de seus próprios dogmas.

Por isso que Raúl nos alerta sobre a necessidade de romper com o que ele identifica ainda ser um traço eurocêntrico presente na compreensão de inculturação. Neste sentido é preciso avançar da inculturação à interculturalidade, à inter-religiosidade, retirando o caráter cêntrico da cultura e da religião, para que possa ser vivida/pensada a partir do que chama de uma "atitude peregrina".

A inculturação, embora seja um conceito que nasça dentro do Cristianismo, pode servir com uma importante ferramenta conceitual para analisarmos o que acontece também na própria Filosofia. Juan Carlos Scannone, importante filósofo e teólogo latino-americano, escreveu sobre a Filosofia Inculturada na América Latina (1993).

Para Scannone a Filosofia Inculturada está inserida na busca pelo pensamento próprio latino-americano, que emerge dentro de um contexto geopolítico-cultural único, situado histórico e culturalmente. Contudo, isto não significa que a filosofia pensada e vivida na América Latina seja exclusivamente para a América Latina. A filosofia inculturada ao fazer-se a partir da terra, não expressa questões que são específicas a um povo determinado, mas possibilita mediações para um filosofar universal. O lugar de onde pensamos não é apenas geográfico, mas hermenêutico. A cultura torna-se o espaço da resistência e da libertação e será desta forma, que Scannone identifica a Filosofia da Libertação como filosofia inculturada por excelência. O pobre, o oprimido - o Outro - abre um novo caminho ao filosofar.

No entanto, Rául considera que o reconhecimento de uma filosofia Latino-americana desde a ideia da inculturação deve ser superado, pois a própria identificação de uma filosofia ainda se dá tendo o logos como referência, como núcleo forte.

> (...) Esa idea era una perspectiva fecunda para emprender el trabajo de la fundamentación teórica de una filosofía latinoamericana en el sentido preciso de una forma de pensamiento que, reconociendo y respetando todavía la normatividad formal-metodológica del núcleo fuerte – el logos – que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental, se aplica a la adaptación creadora de ese logos a través de su inserción y de su arraigo en la cultura, en la historia y en el contexto propios (…) la inculturación es la expresión concreta del proceso de historificación del logos. (FORNET-BETANCOURT: 2001, p. 61).

O que o autor novamente nos alerta é que a definição e legitimação do que seja filosófico acontece tendo o logos como referencial absoluto. Admite-se, portanto, que os incas teriam uma filosofia, porque o amauta (sábio) corresponderia de alguma forma, ao que era a figura do filósofo na Grécia.

INTERCULTURALIDADE: PENSAMENTO CAPAZ DE ACOLHER

"Jykre há s ĩgvĩ , esta é forma que encontrei de traduzir a palavra FILOSOFIA para a minha língua kanhgág. Significa o pensamento como algo bom e bonito, capaz de acolher e compartilhar. É todo o mundo kanhgág" (Cardoso: 2017).

Dorvalino Cardoso Kefej, importante liderança do povo kanhgág, realizou seus estudo de Mestrado em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Como professor de uma escola indígena trouxe toda sua sabedoria para a Universidade, mas esta nem sempre estava disposta a escutá-lo. Os estudantes indígenas entram na Universidade como se não tivessem nada a ensinar somente a aprender. As politicas afirmativas luta importante do povo negro e indígena, possibilita a entrada destes estudantes vindos de diferentes realidades sociais e culturais. No entanto, quando os estudantes entram de forma diferenciada no ensino superior, devem se adaptar à estrutura da instituição, e o que os diferenciava deixa de existir. Em nossas longas conversas sobre Filosofia, Dorvalino define Filosofia como "o pensamento que é capaz de acolher", como aparece na epígrafe que abre o ultimo tópico do presente texto.

Ao recuperar a reflexão crítica feita por Rául em relação ao conceito de inculturação não pretendo apagar as contribuições que este caminho trouxe para que pudéssemos, inclusive, chegarmos ao debate sobre a interculturalidade. Os caminhos que percorremos nos permitem fazer encontros, mas nos permitem também (e fundamentalmente) olhar para o próprio caminho de outras formas, refazendo cartografias, nos transformando, e transformando interculturalmente o mundo para que este seja mais acolhedor.

A interculturalidade é assim,

> Uma atitude vivencial que não se projeta como missão de transmissão ao outro do próprio, senão como permanente desmissão dos direitos culturais que temos como próprios, para que por esta contração do volume do que somos possam emergir em nossos próprios contextos de acolhida, espaços livres não ocupados, nos quais o encontro com o outro é já, de entrada, experiência de convivência em seu sentido forte (FORNET-BETANCOURT: 2007, p. 50).

Como "espaço livre" a interculturalidade já nos colocaria na impossibilidade de sua definição. Raúl (2004) explica que ao definir o intercultural estamos diante de um dilema, pois a definição é a forma como opera a lógica ocidental eurocêntrica. O ato de definir implica fragmentar, parcelar e delimitar; as definições reduzem o intercultural a um "objeto" de estudo (objetivado), separando sujeito e objeto.

Destaco a natureza da interculturalidade como projeto, que se faz desde a dimensão cultural, política, metodológica. Projeto que permite "estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción" e que assume uma posição ética "a favor de la convivencia con las diferencias" (FORNET-BETANCOURT: 2004, p. 13). Trata-se de um projeto que busca pôr em prática processos de reconhecimentos recíprocos e, nesta direção, reorganiza as relações vigentes, trazendo implicações para um reconhecimento também político. Para Raúl (2006, p. 36) "trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer conciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones". Por isso, pensar a interculturalidade é pensar uma proposta que carrega dimensões metodológico/práticas e ético-políticas.

Falar de interculturalidade é portanto, falar de cultura (no singular) e de culturas (no plural); ou seja, a cultura como "unidade de análise" e as culturas como diversidade e riqueza do mundo. Assim, a cultura pode ser compreendida como "el mito englobante de una colectividad en un determinado momento del tiempo y del espacio: aquello que hace plausible, esto es, creíble el mundo en el que vivimos o estamos" (PANIKKAR, 1996, p. 133). Enquanto mito englobante, cada cultura tem uma visão do mundo específica, na qual inclui o que considera seus "criterios de verdad, bondad y belleza de todas las acciones humanas" (idem, p. 134). Sucede que na história da humanidade, algumas culturas e seus mitos "adquiriram" maior universalidade que outras. Adquirir aqui, entre aspas, porque certas visões de mundo foram impostas sobre as demais, convertendo-se em hegemônicas, como as únicas referencias universais a partir do qual se julga o mundo.

O filósofo brasileiro, Renato Noguera, reflete o sentido dominante da universalidade, em que,

> Considerando que "universal" pode ser lido como uma composição do latim unius (um) e versus (alternativas de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus. A contradição ressalta o um, para exclusão total do outro lado (...) uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversidade (NOGUERA: 2014, p. 33).

Será encharcada pela compreensão da pluriversidade que a interculturalidade nos provoca a repensar o sentido mesmo da universalidade. Quando Raúl faz referencia a universalidade destaca o caráter "insubstituível da contextualidade". A con-vivência, o diálogo, exercício da escuta e da palavra, as memórias e lugares concretos nos transformam, pois como comenta nosso autor, nenhuma cultura possui a chave para todos os problemas e questões que vivemos. É na relação intercultural que aprendemos uns com os outros, pois "ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo" (FREIRE: 1987, p. 79). Para que a Filosofia possa viver, com radicalidade, o projeto intercultural, Raúl (2001, p.29-33) aponta alguns caminhos.

A Filosofia intercultural precisará:

1. Brotar do inédito, ou seja, criar desde as potencialidades filosóficas um ponto de convergência comum que não seja dominado nem colonizado culturalmente por nenhuma tradição cultural;
2. Ser um processo continuamente aberto em que se vai aprendendo com as experiências filosóficas de toda humanidade;
3. Renunciar a tendência de absolutizar ou sacralizar o próprio, fomentando o hábito de intercambiar e de contrastar;
4. Renunciar a trabalhar com um só modelo teórico-conceitual que sirva de paradigma interpretativo;
5. Criticar a vinculação dependente de qualquer outro centro cultural;
6. Problematizar a questão da identidade da filosofia e da cultura;
7. Propor uma universalidade (concreta) e não unidade.

São imensos desafios presentes na busca de transformar interculturalmente a filosofia. E a partir destes pontos destacados Raúl propõe avançar em relação ao movimento que a chamada Filosofia Interculturada realiza na América Latina. Em uma entrevista concedida à Oviedo García (2006), o filósofo aponta questões importantes,

> Mis primeros trabajos van en esa línea; empiezo a visitar más América Latina, países como México, Perú y como Bolivia donde encuentro un trasfondo cultural y experiencias que no están presente en esa "filosofía inculturada", que son, para hablar muy resumidamente, las culturas indígenas. Yo me pregunto "¿dónde están las culturas indígenas en este programa de filosofía inculturada?, ¿qué significa inculturar la filosofía que nosotros traemos con su conceptualidad europea en una cultura maya, andina, por ejemplo?". También mi "re-encuentro" con la propia tradición cubana y la presencia africana en la misma hace que me pregunte por el significado de esa filosofía inculturada en un mundo afroamericano. De aquí, que empiece a poner en cuestión la categoría de la inculturación y a ver sus límites. Ya que inculturar supone traer un modelo de filosofía, un logos que viene de fuera. Pero lo propio no se inculturiza, lo propio ya es cultura (FORNET-BETANCOURT: 2006, s/p).

Onde estão os indígenas? Suas vozes, línguas, modos próprios de pensar/sentir o mundo? Muitos intelectuais indígenas tem questionado a forma como o "projeto intercultural" chega a suas comunidades.

No Brasil, por exemplo, as escolas indígenas (reconhecida como interculturais pela legislação) serviram, historicamente, como espaços para o apagamento das línguas originárias e todos seus saberes, para que então se tornarem espaços de assimilação e integração a cultura dos brancos. Com a sedução de construir escolas bilíngues, foi-se introduzindo conhecimentos tidos como os mais importantes para a formação

humana, transformando profundamente os conhecimentos que tem na oralidade, nas lideranças espirituais e nos mais velhos sua força.

> Na verdade, o que os povos indígenas questionam é como a interculturalidade foi se tornando um projeto instrumental de educação intercultural, pois a escola (e podemos dizer junto com ela, a universidade) tornou-se uma das instituições mais importantes e estratégicas para afirmação de processos colonizadores. O que, aparentemente, surge como intercultural no fundo esconde um movimento de uma única via, em que somente os povos ameríndios aprendem a cultura dos brancos. A pergunta que Raúl faz é fundamental, "¿por qué no trabajar con la hipótesis de que el proceso de inculturación no es una vía de sentido único sino de doble sentido, y de que bien pude tratarse de que sea el imaginario indígena el que dé el mensaje a inculturar?" (FORNET-BETANCOURT: 2001, p.241).

Quando parece assumir este caráter de "doble sentido" percebemos algumas trampas. Exemplo é o uso indiscriminado que se faz da expressão quéchua Suma Kawsay, traduzida como bem viver. Aquilo que, em um primeiro momento, surge como desestruturador da própria engrenagem do sistema capitalista, passa a ser parte dele contribuindo para uma nova (velha) versão de seu potencial "democrático", pois é capaz de trazer para dentro dele as diferenças e fazê-las conviver (tolerar). Contudo, não se questiona a estrutura que foi capaz de expulsar os chamados "outros" deste mesmo sistema, colocando-os a "margem". Hoje falamos de uma economia sustentável, de etnoeconomia, de produtos orgânicos, de um modo vida que surge como alternativa ao que está aí estabelecido. No entanto, logo o alternativo é percebido como mais um espaço a ser explorado, construindo um mercado, produtos, linguagem, manifestações que parecem dar uma cara "mais humana" a uma vida que perdeu no fundo sua humanidade.

CONCLUSÃO (CAMINHO DE ABERTURA)

Concluir não é encerrar, mas abrir caminhos para que desde ideias iniciais o debate continue em seu acontecer. Refletir a interculturalidade e o compromisso da Filosofia com sua própria transformação são ações que não fazemos de forma solitária e sim coletivamente. Por isso, a questão de como refletir a interculturalidade senão interculturalmente é fundamental. Em que língua, com que elementos culturais, racionalidades construímos os diálogos interculturais? São questões desafiadoras porque pensar a partir de uma língua já traduz sentidos, indicando direções.

Por isso busco na inspiração Guarani a compreensão de que a interculturalidade surge como um caminhar (jeguatá) para que possamos transformar a Filosofia, não a partir de único solo monocultural, mas no diálogo profundo e acolhedor entre culturas. Resgato o sentido que tem o caminhar para o povo Guarani. Há muito tempo os Guarani caminham em busca da Terra sem Males, da Tekoá (lugar onde possam viver o modo de ser Guarani). Para os Guarani, o caminhar é sempre um "belo caminhar". Nas palavras de Elsa Chamorro, indígena da aldeia Koenju, de São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul,

Nós caminhamos para nos encontrarmos e falarmos com nossos parentes. Às vezes, caminhamos por causa do falecimento de nossos parentes. Mesmo em lugares distantes, se estamos dispostos. [...] Quando nós precisamos deles, nós vamos. Quando eles precisam de nós, eles vêm. E essa é a vida dos Guarani. Se não estamos tranquilos em um lugar, nos mudamos para outro. Nos mudamos para outra aldeia ou saímos em busca de um lugar para construir uma nova aldeia. Desde os tempos antigos, esse é o nosso modo de ser. Nós caminhamos. (CHAMORRO, s/d)

A sabedoria Guarani nos diz que é preciso caminhar quando não se está tranquilo. O mundo tem dado sinais de adoecimento. Quando vemos um número significativo de pessoas morrem de fome, assassinadas pelo racismo, xenofobia, machismo, aporofobia, pela ganância de poucos; de uma natureza que agoniza pelo desmatamento, de uma racionalidade arrogante que se constrói no epistemicídio constante - isso nos indica que precisamos urgentemente caminhar em busca de um mundo melhor para se viver e para vivermos coletivamente. A interculturalidade significa este caminhar como potência transformadora!

Agradeço ao amigo, filósofo, com alma poética, Raúl Fornet-Betancourt por fazer do pensamento sua prática e nos ensinar a construir estes caminhos interculturais.

BIBLIOGRAFÍA

BRASIL. Ministério da Educação (1999). Conselho Nacional de Educação (CNE). Câmara de Educação Básica. Parecer CNE/CEB n° 14, de 14 de setembro de 1999. Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 137, n.200, p. 12, 19 de outubro de 1999.

CARDOSO, Dorvalino Refej. (2017). [Dissertação de Mestrado]. Kanhgág Jykre Kar - Filosofia e educação kanhgág e a oralidade: uma abertura de caminhos. Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, Porto Alegre.

CASTRO, Eduardo Viveiros. (2011). A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia. Cosac Naify, São Paulo.

CHAMORRO, Elsa. (2018). Jeguatá, cadernos de Viagem. Rumos Itaú Cultural. In: https://www.jeguata.com/inicio

DERRIDA, Jacques. (2001). Une certaine possibilité impossible. *Dire l'événement, est-ce possible?* Séminaire de Montréal. L'Harmattan, Paris.

FORNET-BETANCOURT, Rául. (2001). Transformación Intercultural de la Filosofía, ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, Espanha.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2004). “Lo intercultural: El problema de y con su definición”. Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural. 1 (37), Concordia, Aachen, p. 9-14.

FORNET-BETANCOURT, Rául. (2007). Religião e interculturalidade. Nova Harmonia, São Leopoldo.

FORNET-BETANCOURT, Raúl.(2006) “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales, 1 (4), Universidad de Sevilla, Sevilla, p. 27-49.

FREIRE, Paulo. (1987). Pedagogia do oprimido**.** 13. ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

NOGUERA, Renato. (2014). O ensino de filosofia e a lei 10.639. Pallas, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Eduardo. (2007). A ancestralidade na encruzilhada. Gráfica popular, Curitiba.

OVIEDO GARCÍA, Aránzazu. (2006). “Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana”. Utopìa y Praxis Latinoamericana, 11 (34), Mayo, Universidad de Zulia, Maracaibo, p. 125-136.

PANIKKAR, Raimon (1996). "Religión, Filosofía y Cultura", Ilu Revista de Ciencias de las Religiones, (1), Universidad Complutense, Madrid, p. 125-148.

PANIKKAR, Raimon. (2006). Paz e Interculturalidad, una reflexión filosófica. Herder, Espanha.

SCANNONE, Juan Carlos.(1993). "Para uma filosofia inculturada na América Latina". Síntese Revista de Filosofía, 20 (63), Belo Horizonte, p.807-820.

SUESS, Paulo. (s/d). Fé Cristã e Inculturação. ITESP. In: http://theologicalatinoamericana.com/?p=1458. Acesso: 05/01/2022.

BIODATA

Magali MENDES DE MENEZES: Doutora em Filosofia, Professora e Investigadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Brasil. Coordenadora da Ação Sabres Indígenas na Escola, integrante do Grupo de Pesquisa PEABIRU/CNPQ. Vice-Presidente do Grupo de Estudos sobre Emmanuel Lévinas. Trabalha com a temática da Filosofia da educação, Filosofia Feminista, Feminismos negros e indígenas, interculturalidade. Agrego a página web do Projeto que coordeno https://www.ufrgs.br/saberesindigenas/?p=399. Os títulos dos últimos artigos publicados são: "Sociologia da imagem: a interculturalidade desde a escola indigena Mbya Guarani" (2021); "O Ensino Superior: as Antígonas de nosso tempo pandêmico e o agravo das desigualdades sociais" (2021); "Memórias formativas: a extensão universitária como espaço de formação intercultural no Brasil" (2022).



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110521
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Aproximaciones a la interculturalidad. Una reflexión desde la perspectiva antropológica[1]

Approaches to interculturality. A reflection from the anthropological perspective

Reina SALDAÑA DUQUE
https://orcid.org/0000-0002-6224-4911
reinaduquesaldana@gmail.com
Universidad San Buenaventura de Cali, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110521

RESUMEN

Este articulo es resultado de las reflexiones en torno a la interculturalidad desde la perspectiva antropológica propuesta por la filosofía intercultural del maestro Raúl Fornet-Betancourt, la cual se hace despliegue en la tesis doctoral “Pedagogía e interculturalidad en América Latina. Una lectura desde los procesos educativos en cuatro movimientos sociales”, donde se busca proponer un marco contextual para dar cuenta de las pedagogías en América Latina desde la perspectiva intercultural, en clave humanista. A partir de la hermenéutica intercultural se buscó comprender la emergencia de las pedagogías, de las otras formas de educación que inciden en la configuración de las pedagogías situadas y contextualizadas. Se hacen comprensiones que reconozcan al sujeto, el contexto, las culturas y las epistemes a través de su historia, su lucha por la reivindicación social y política, que a lo largo de las épocas ha prevalecido.

Palabras clave: interculturalidad; pedagogía; colonización; pluralidad.

ABSTRACT

This article is the result of reflections on interculturality from an anthropological perspective proposed by the intercultural philosophy of the teacher Raúl Fornet-Betancourt, in which case it is deployed in the doctoral thesis “Pedagogy and interculturality in Latin America. A reading from the educational processes in four social movements ", where it seeks to propose a contextual framework to account for pedagogies in Latin America from an intercultural perspective, in a humanist key. Starting from intercultural hermeneutics, it was sought to understand the emergence of pedagogies, of other forms of education that affect the configuration of situated and contextualized pedagogies. Understandings are made that recognize the subject, the context, the cultures and the epistemes through their history, their struggle for social and political demand, which throughout the ages has prevailed.

Keywords: interculturality; pedagogy; colonization, plurality.

Recibido: 04-04-2022 ● Aceptado: 30-08-2022

[1] Este artículo hace parte de la Tesis Doctoral: Pedagogía e interculturalidad en América Latina. Una lectura desde los procesos educativos en cuatro movimientos sociales”, finalizada en el 2021.



INTRODUCCIÓN

Este documento propone ciertas aproximaciones a la interculturalidad desde una reflexión antropológica en América Latina. Sin embargo, cuando se habla de América Latina, no se alude a un abordaje geográfico, sino a las relaciones que en ella se establecen desde la cultura, los sujetos, las epistemes. Una América Latina trazada por fronteras coloniales, historias y abusos de dolor, sumisión, dependencia, marginación y anulación de pueblos y comunidades que se han resistido y continúan luchando hoy por su identidad, por su memoria; cabe entonces preguntarse por el sujeto colonizado y el sujeto colono, por el sujeto objeto y el sujeto pensante, ¿dónde está el sentido humano en la historia colonial?, ¿el conocimiento para qué y para quiénes? Cuando lo que se lee en la historia es la gran crisis de humanidad, la gran crisis del conocimiento.

A partir de la Filosofía Intercultural propuesta por el maestro Raúl Fornet-Betancourt, busco mirar los aportes del pensamiento naciente en los países de América Latina en la cual existe ante la diversidad cultural, procesos de reconocimiento desde la perspectiva política, gracias a los avances en materia de derechos humanos como resultado de las luchas sociales. A pesar de estos grandes logros en la vía de lo jurídico, esta mirada sola resulta insuficiente ante la complejidad de lo social, en particular en lo que tiene que ver con los procesos de mestizaje, pérdida de la identidad cultural, restitución de derechos de la mano de los esencialismos y de los fundamentalismos, la creciente inequidad, la flexibilización del mundo laboral, las restricciones de acceso a una educación, por demás mercantilizada, entre otras. Aquí vale la pena puntualizar que lo social no se restringe a lo cultural visto desde lo étnico, la complejidad social va mucho más allá. Si bien la interculturalidad ha estado presente desde la existencia del ser humano (mirar las migraciones), no se puede decir que siempre ha girado alrededor del respeto por la diferencia, el diálogo político, cultural y ético.

Es a partir de este referente que se da cuenta de la configuración de los seres "humanos" bajo condiciones de opresión, caracterizadas por prácticas de dominación, segregación, invisibilización, esclavitud; experiencias en las cuales son negadas sus posibilidades de existencia de real "humanidad" como aquella que une a los hombres en comunidad, donde se tejen lazos de hermandad y solidaridad. Así, se da una limitación de humanidad que pervive hasta el tiempo presente, donde acontece la metamorfosis de los procesos de colonización, ahora con ropajes tecnológicos y globales. En este sentido, se parte por una mirada de los sujetos, las epistemes y los contextos, en clave a la relación entre historia, tradición y cultura.

REFLEXIONES DESDE LA INTERCULTURALIDAD. PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Las aproximaciones que en tiempo presente se realizan sobre lo humano y con ello sobre la pedagogía como campo desde donde se hace esta reflexión, supone múltiples desafíos, dadas las reconfiguraciones que vive el mundo de las confrontaciones entre las tendencias de la globalización del capitalismo y la lucha por el reconocimiento de comunidades históricamente invisibilizadas. A partir de esta confrontación, hoy más que nunca emergen con fuerza las voces de las pluralidades largamente silenciadas. Por tanto, un acercamiento a lo humano, a lo pedagógico implica entrar en diálogo con la diversidad cultural, ello supone un cuestionamiento sobre la relación del ser humano con las culturas, los contextos y las epistemes, pues al referirse la pedagogía a la educación, lo epistémico tiene un lugar central, ya que se trata de la configuración del ser humano desde sus capacidades de saber, pensar y conocer.

Desde una perspectiva antropológica, las reflexiones centrales que en este artículo se proponen giran en torno a preguntas como: ¿Cuál es la relación entre ser humano y cultura?; en esta relación, ¿cuáles son los procesos de "humanización" que vive el hombre para constituirse en ser humano?, máxime si se asume que la cultura supone un tiempo, unas temporalidades, un espacio en particular; es decir, un lugar, unas temporalidades, y un tiempo propio que se encuentra en permanente relación con "otros" espacio-tiempos-temporalidades. ¿Cómo se configuran mundos/realidades desde el estar siendo del ser humano en su entorno y en relación con "otros"? Si se parte por considerar que el ser humano es un ser inconcluso, como

afirma Freire (1993), el ser humano nunca termina de constituirse, vive un continuo proceso de reconfiguración dado en las interacciones con sus entornos, siendo él mismo uno de ellos. Y, finalmente, ¿cuáles son los sentidos y actuaciones de humanidad que están en continua construcción en el ser y sus relaciones con su entorno y con otros?, esto en un escenario de mundo donde se levanta con fuerza las voces de la pluralidad silenciada.

En relación con la primera pregunta: ¿Cuál es la relación entre ser humano y cultura?, se plantea como un elemento que se debe considerar, la concepción de cultura, para luego entrar a dilucidar la relación entre el ser y la cultura en su proceso de humanización.

La cultura presenta diversas concepciones, en este caso, es importante precisar que se opta por la cultura vida. Así, la concepción de Fornet-Betancourt (2012) parte de diferenciar la teoría cultural de la vida cultural, en esta un aspecto fundamental es la experiencia cultural originaria. Se señala que hay una cierta confusión entre cultura y visión de cultura, entre su representación propia de la teoría y su visión que gravita en torno a la experiencia a través de la vivencia de la cultura. Por lo cual se opta por una cultura que se hace experiencia en la vida cotidiana.

Desde esta postura, se denuncia la existencia de “una” cultura global hegemónica que mediante el sometimiento invisibiliza y niega la pluralidad cultural. Avanzar en este camino supone relativizar la cultura global propia de la modernidad como “una más” en el concierto de la pluralidad. Se entiende que cultura es el proceso por el que los pueblos, las comunidades, se organizan y trabajan en pro de sus apuestas sociales, apuestas de vida,

> Las culturas son, pues, formaciones contextuales e históricas que tienen conocimiento de la contingencia de las respectivas tradiciones que las perfilan y que, en consecuencia, están en una relación histórico-relativa con lo que son… La cultura(...) tiene que ver con la gestación y el cultivo de las peculiaridades (formas de vida, sistemas de valor, etc.) en que se reconoce una determinada comunidad histórica. Pero esto quiere decir también que las culturas confrontan a los seres humanos, individual o colectivamente, con fronteras (Fornet-Betancourt: 2012, p. 81).

Tal acepción evidencia dos elementos fundantes en la concepción de cultura: lo contextual y lo histórico en vínculo con las tradiciones y las fronteras. Siendo, así las cosas, resulta pertinente indagar el lugar que cada uno de estos elementos tiene en el proceso de constitución del ser humano desde y en la cultura; sin embargo, antes de transitar por esta reflexión, es preciso indicar la relación entre ser humano y cultura propuesta por Fornet-Betancourt (2012) como un continuo, es una condición cultural. De ahí que la cultura “no es una dimensión que se añade, sino que es más bien la dimensión en la que la condición humana se encuentra con su constitución” (p. 24).

Es a través de la experiencia cotidiana en la que el ser va constituyéndose como humano, de tal manera que toda experiencia es de tipo cultural. Porque,

> La experiencia cultural es experiencia de presencia en el mundo, pero en el modo de la co-presencia, esto es, en el modo del estar “entre” las cosas y las personas, en el intercambio intenso que significa la vida cotidiana y que testifica el fondo participativo de la experiencia cultural originaria. En la experiencia cultural a este nivel encontramos, pues, que la condición cultural de la condición humana significa que ésta despierta a lo humano en el modo de la presencia compartida. La confrontación con la vida, con la realidad, es así testimonio de que estamos y somos en la cultura participando en(...) (Fornet-Betancourt: 2012, p. 29).

La experiencia cultural se constituye en la puerta de entrada de la contextualidad y la historicidad, es experiencia viva, real, en la que devienen subjetividades, relaciones y se comparten historias, tradiciones. En este sentido, el ser humano es un ser del tiempo y del espacio como referencias constitutivas de lo humano, de donde se deduce que el ser humano es un ser situado y un ser histórico. Tal experiencia cultural se inaugura con el nacimiento del ser humano; por tanto, un acto originario que tiene lugar en un tiempo y un espacio particular, nace a un contexto y a una historia. El ser en el contexto cohabita con su comunidad de origen, que brinda una referencia espacial, territorial, configura un vínculo a un espacio que lo contiene y lo

delimita. A la vez que su comunidad le hereda la tradición, de tal manera que el ser tiene una condición histórica a través de la memoria, la identidad y la biografía. Así, contexto e historia se hacen vida en los procesos de socialización donde acontece la experiencia cultural originaria dada en la convivencia, donde tienen lugar las relaciones que construye con los "otros", con diferentes registros temporales y espaciales. De lo anterior se deduce que el ser humano es ser "situado" y ser "histórico".

No obstante, la época actual presenta una serie de rasgos que instalan la presencia de una crisis antropológica, donde estos elementos fundantes entran en una tensa relación dialéctica. En palabras de Fornet-Betancourt (2016),

> (...) la revolución antropológica que significa el "triunfo" del capitalismo y que está en el corazón del "Occidente reducido"; un Occidente que, en este punto, reprime su rica y diversa tradición antropológica, y propaga un tipo de hombre que vive en lo superfluo y para lo superfluo, sin intensidad (p. 151).

El rasgo central de la crisis antropológica es la revolución antropológica que implica la constitución de un tipo antropológico particular, que sigue acentuando su trabajo en la mirada capitalista y moderna, la cual olvida los vínculos que se establecen entre los seres humanos, la naturaleza, las comunidades, la historia y la tradición de los pueblos, para adentrarse en una función globalizante que encierra, delimita y encapsula.

En contraposición a esta visión antropológica instrumental y reduccionista, se hace indispensable reconocer que el ser humano, a medida que crece en su comunidad de origen, vivencia experiencias culturales dadas en la participación y el compartir de las tradiciones culturales como propias. Por tanto, revertir esta visión supone "una inversión antropológica que implica que el ser humano no concibe ya su realización en términos de apropiación, sino que substituye esa categoría por la de la participación o la del compartir.(...) O sea que "ser humano" no es "apropiarse" de lo otro sino participar en lo otro y compartir con" (Fornet-Betancourt: 2012, pp. 130-131).

El autor ve en la apropiación de lo real posibles limitaciones a la participación, pues en algunas ocasiones se asocia apropiación con pasividad. En este escenario se da la constitución del ser humano desde y en la cultura, en el cual surgen tensiones entre lo histórico y lo contextual, en vínculo con las tradiciones y las fronteras. A continuación se abordan estas tensiones como respuestas iniciales y alternativas a las preguntas acerca de cuáles son los procesos de "humanización" que vive el hombre para constituirse en ser humano, que remiten a la constitución del ser situado a partir de lo contextual y el ser histórico a partir de su historia, y cómo se configuran mundos/realidades desde el estar siendo del ser humano en su entorno y en relación con "otros entornos", mundos/realidades en los que se entreteje lo histórico y lo contextual en vínculo con las tradiciones y las fronteras, las que resultan más frecuentes en relación con uno de los dos elementos fundantes, así: las tradiciones con respecto a lo histórico y las fronteras con referencia a lo contextual.

En la perspectiva de configuración del ser humano es necesario señalar que el contexto y la historia son contingentes en tanto lo representan, lo encarnan en un tiempo y un espacio determinado. Así, el ser situado y el ser histórico son rasgos de humanidad que se disponen como capacidades para establecer diálogos entre culturas, con referencia a las tradiciones y a las fronteras.

Por consiguiente, se concibe la cultura desde lo histórico con énfasis en la tradición y lo contextual con referencia a la frontera; aunque estos se presentan conjuntamente en estrecha relación, se debe señalar cierta recurrencia en estos énfasis, siendo importante dilucidar los aportes de cada uno a la reflexión que se adelanta. Así, para Fornet-Betancourt la apuesta a nivel de la tradición es por la "destradicionalización", mediante el afianzamiento de la función orientativa de esta, en oposición a la clausura de las denominadas "culturas tradicionales"; y, de otra parte, a nivel de la frontera propone la "fronterización" desde la resistencia, en oposición a la "desfronterización" promovida por la globalización propia del capitalismo.

Continuando con la reflexión sobre el elemento fundante referido a lo histórico, se tiene que este implica la confrontación dialéctica entre dos miradas en clave de dominio-invisibilización, el dominio de la historia moderna como única propia de la globalización del capitalismo, y el sometimiento a la invisibilización y negación de los tiempos plurales. Dinámica que supone la tensión constitutiva del ser humano entre lo

ahistórico y lo histórico, entre el ser sin herencia y el ser que tanto es capaz de vivir como de confrontar a su herencia.

En el primer caso, se plantea una historia universal como una

> Historia (con mayúscula) como espectáculo del sometimiento racional de la realidad o, mejor dicho, del sometimiento de los procesos de actualización de lo real a la dictadura de un logos que busca el reinado en este mundo... puede convertir la Historia en el movimiento explicativo de la dialéctica mediante la cual la actividad del espíritu - [occidental], consuma la "reconciliación" entre logos y realidad histórica… En nombre de la Historia se marginan, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son tales porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes del curso prefijado por la cronología del calendario de la Historia. De este modo estas culturas aparecen hoy como incapaces de seguir el compás del llamado desarrollo o progreso histórico, quedando así, por cierto, legitimado el discurso que divide a la humanidad en pueblos desarrollados y subdesarrollados, en pueblos integrados (a la Historia) y excluidos (Fornet-Betancourt: 2008, pp. 13-14)

El ser ve reducido su "humanidad" al logos y a "una" realidad, en la cual esta se establece como "dada". Al ser se le "invisibiliza" su implicación en la construcción de "realidades". Se hace un llamado al ejercicio de libertad del ser en medio de la contradicción y el conflicto, ya que, con su existencia silenciada o no, se pone en cuestión su responsabilidad ante la realidad mediante su consentimiento o su disentimiento. Ahora bien, el dominio del espíritu capitalista ha llevado a plantear la renovación espiritual de la concepción de hombre natural, en la cual el primer trabajo del hombre, como dice José Martí (Filmaffinity, 1972), es reconquistarse, re-construirse a sí mismo como intérprete de su historia, descubriéndose y redescubriendo aquello olvidado, dejado, distante, aniquilado por la llamada civilización.

En esta perspectiva, para plantear la reflexión en torno a la relación de lo histórico y la tradición, es pertinente indicar que la tradición es entendida como acontecimiento histórico que vive en la memoria, se desarrolla a partir de las experiencias compartidas y es transmitida. Así se puede configurar el perfil de una cultura, la cual es resultado de sus vivencias, generaciones y transmisión de memoria, lo cual indica Fornet-Betancourt (2012), "es complejo y ambivalente porque en él se refleja la conflictividad social… que aquí concretamente se manifiesta como lucha por la interpretación y la documentación de lo que la 'tradición' debe transmitir" (p. 33). De tal manera que en toda cultura hay una tradición "reconocida", que para serlo ha pasado por un proceso de confrontación y de ganar en dominio sobre las "otras tradiciones" que han sido reprimidas; es decir, la lucha por la hegemonía y el poder de su transmisión; por toda tradición reconocida existen tradiciones dejadas al olvido, siendo este el corazón del conflicto social.

El ser humano establece una relación dialéctica con su tradición que acontece entre el olvido y la resistencia. Cuando falla la memoria se da una fractura con la historia, "es decir, el desentendimiento del ser humano de la tradición y la comunidad. De este modo el ser humano se condena a la mudez, al aislamiento suicida" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 43). Tal condición se hace presente cuando olvida sus raíces a la vez que son sustituidas, a través de un proceso de asimilación, por la única visión de la cultura global. En este sentido, los discursos hegemónicos hacen de la cultura "tradicional", donde la tradición es una referencia estática a la vez que estética, un pasado desprovisto de un presente vital y un tema alegórico casi artesanal.

A partir de esta perspectiva se opta por la resistencia activa de la memoria histórica, donde se haga de esta un presente vivo que está latente y no abandona ni renuncia a su realidad, a su contexto. Una memoria histórica que se reconoce y le apuesta, desde dicho reconocimiento, a un construir conjunto a partir de las huellas trasegadas.

En continuidad, se enfatiza la orientación como función de la tradición en la cultura, que no requiere buscar en su tradición lo que no es ni encierra, debe apoyarse en sus tradiciones como ejes centrales para salir al mundo, para comunicarse, dialogar, abrir camino, por lo que se hace necesaria la destradicionalización que recoge visiones de la relación dada entre la tradición y la cultura, en especial de aquellas que son tradiciones fundantes. Así, tal relación no ha de ser ni de reducción, donde la cultura queda restringida a la

tradición; ni de negación, de tal suerte que se invisibiliza la tradición en dicha cultura. La relación entre tradición y cultura estaría llamada a darse en proceso de apertura y vitalidad. Se parte entonces de considerar que,

> (...) las tradiciones, en una palabra, son acontecimientos históricos y como tales orientan la vida cultural de una comunidad, pero sin significar el punto final de una cultura... La labor de la destradicionalización busca mostrar que las culturas pueden y deben mantener una relación histórica, abierta y creativa, con sus tradiciones (Fornet-Betancourt: 2012, p. 18).

La afirmación del ser histórico se configura como tal en el recorrido experiencial por el trazado de sus caminos temporales, siendo y haciéndose en comunidad tanto heredada como vivida. Por tanto, la tradición como transmisión de "obligación", es una condición de posibilidad para que el ser humano construya comunidad de manera consciente, más allá de los tiempos presentes. El ser histórico es un ser con conciencia del tiempo, tiempo pasado desde sus raíces, tiempo presente desde su proceso de vida en hermandad, en comunidad, y tiempo futuro desde la dignificación de la vida en su condición de pluralidad.

Una vez realizadas las precisiones sobre la relación entre lo histórico y la tradición, se continúa hacia la reflexión de la relación de lo contextual con referencia a las fronteras; ello supone, en primer lugar, precisar lo que se comprende por lo contextual. Por consiguiente, la contextualidad dada como,

> (...) recuperación de la significación de los parajes del mundo como condición indispensable y punto de apoyo para trazar una nueva topografía del mundo que sustituya los nombres impuestos, así como las coordenadas según las cuales se determina el lugar de las regiones del mundo en el mapamundi imperial, por los nombres originarios y las referencias contextuales propias de los lugares (Fornet-Betancourt: 2008, p. 25)

En donde el hombre vive, se relaciona y va construyéndose a nivel social, cultural y humano.

En segunda instancia, se identifica que la frontera se hace presente en dos tipos de experiencia: una experiencia encarnada y una experiencia de "lugar". Fornet-Betancourt (2012), para referirse a la experiencia encarnada, indica que,

> (...) ese ser humano que entendemos como un pertinaz "trabajador fronterizo" es un ser que vive su ser propio como una frontera y que es, si se permite la expresión, una "frontera viviente"(...) una frontera que puede desplazar o ensanchar, pero que nunca puede superar o dejar atrás totalmente, a no ser que se niegue a sí mismo (p. 72).

Con ello se hace referencia a la personalidad corporeizada del ser humano; es a partir de esta que entra en relación con su contexto y encarna su dignidad.

Por otro lado, la frontera como experiencia de "lugar", se refiere a,

> (...) la experiencia de la frontera como "confín" o "comarca"; la frontera como "región" dentro de la cual una comunidad desarrolla sus peculiaridades y que, por ello, "delimita" para el cuidado de las mismas… Esta experiencia explica… [que] la frontera se entienda como un "lugar" en el que se siente ante todo la necesidad de defender la propia "dignidad" (la "frente"). Se levanta así la frontera como tarea de proteger el "frente", para que no sea objeto de una "afrenta". Pero por esto mismo la frontera se transforma también en una "zona de combate" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 74).

Una vez hechas estas precisiones, es necesario presentar la tensión dialéctica entre la desfronterización y la fronterización. Cuando se parte por considerar que la frontera es contextual, desde aquí se entra a reconocer la forma en que el contexto de la globalización actual del capitalismo incide en la anulación de las fronteras. En este sentido, el proceso de desfronterización es una colonización que ha buscado opacar, ocultar la diversidad, las realidades de los contextos, de los sujetos y de las culturas que habitan cada territorio. De ahí que se haga necesario hacerle frente a esta negación de la historia que devela otras alternativas de pluralidades de mundo que se tejen entre fronteras.

En este escenario, la frontera se constituye en un lugar de resistencia ante un proceso de imposición de una cultura global que anula fronteras "que crean con su dinámica fuertes relaciones claramente asimétricas

entre los pueblos de la humanidad" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 75). De tal manera, al instaurarse un "mundo sin fronteras" que tiene como propósito la expansión de la mercantilización de la vida a costa de la misma vida, pues no hay vida en tanto hay imposición y negación de la vitalidad que representa la diversidad, la pluralidad de voces, tiempos y lugares. De aquí que se haga el llamado a la resistencia como rasgo distintivo de la frontera.

Dado lo anterior, la fronterización es clave como lugar de resistencia que facilita la expresión de la pluralidad cultural. Es importante aclarar que la "resistencia no significa la dogmatización de la frontera, sino más bien, la manifestación de la práctica de la autoestima que se le debe a la dignidad de la propia 'comarca'" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 77). Así, tal delimitación surge como necesidad, no para el aislamiento, sino —muy por el contrario— para constituirse en una referencia para "los encuentros", ya que el encuentro con el otro perteneciente a otros contornos culturales implica a su vez el encuentro consigo mismo en comunidad.

Así, la resistencia supone un proceso de interacción que crea espacios de vínculos entre los seres humanos y las culturas, entre la historia y el presente, entre los contextos y los sujetos. Todo depende de si la resistencia se toma como un lugar de acercamientos, construcciones o distanciamientos y discordias. El ser situado es un ser "fronterizo" en condición para orientar sus procesos de encuentro desde la resistencia en pro de la dignificación, o incluso de optar por la lucha cuando su dignidad y su identidad han sido anuladas.

A partir de los argumentos antes expuestos, se sigue la concreción de la propuesta frente a la perspectiva antropológica. Siguiendo a Fornet-Betancourt (2008), se propone un giro antropológico, el cual se basa en los topos de enunciación de lo humano para posibilitar diálogos de cultura, entre culturas y desde las culturas, se tiene en cuenta el contexto, "De aquí que este aspecto, como es obvio, conlleve al mismo tiempo un fuerte componente pedagógico y que la filosofía intercultural mantenga un diálogo especial con la pedagogía, y más en concreto todavía, con la educación intercultural" (pp. 35).

De esta forma, el diálogo de culturas se constituye en la piedra angular para consolidar este renovado giro antropológico. De ahí que sea pertinente señalar que el diálogo conlleva una doble intencionalidad, una mirada hacia lo intra (sí mismo) y otra hacia lo inter (entre); es precisamente en esta condición donde se plantea que "[l]a interculturalidad no debe ser sólo motivo y ocasión para que las culturas aprendan a rehacer el mapa de las fronteras (diferencias) que las identifican como tales, sino también para que, apoyándose en ese intercambio, revisen igualmente el ordenamiento establecido en su propia casa" (Fornet-Betancourt: 2008, p. 32).

A partir de esta crítica, las culturas estarían en condiciones para la apertura hacia un mundo de posibilidades, algunas de ellas marginadas en su propia diversidad interior. Tal dinámica supone hacer reconocimiento a la vez que ruptura con las propias prácticas de hegemonización, para desde aquí abrirse a la diversidad cultural que habita el mundo de la vida.

De esta forma, el diálogo se plantea como una de las principales acciones de humanidad protagonizada por el ser, siendo este el escenario que da apertura a los elementos que aportan a la reflexión acerca de ¿cuáles son los sentidos y actuaciones de humanidad que están en continua construcción en el ser y sus relaciones con su entorno y con otros?

Así, con referencia a lo intra es importante precisar que la disposición de la teoría y la práctica del diálogo depende de cada sujeto, de su capacidad y apertura para reconocer su herencia, su relato de vida trazado por otras herencias quizá no propias, pero sí adoptadas. Allí está su capacidad para pensar y tomar acciones frente a su historia. Lo intra supone un doble diálogo, si se quiere, con la tradición vivida en la comunidad y con la tradición "encarnada" en la identidad fruto del proceso de socialización.

Y en relación con lo inter, el diálogo intercultural es un diálogo entre historias que se suscitan desde la misma matriz colonial dominante, "pero debe ser también un diálogo entre tiempos de culturas o, mejor dicho, entre culturas del tiempo que generan tiempo de otra forma y que son "de otro modo que historia" (Fornet-Betancourt: 2008, p. 20).

El diálogo desde lo inter supone abrirse al descubrimiento y co-construcción de lo común en un proceso de lento aprendizaje. En general, este diálogo posibilita el reconocimiento de las culturas para que a partir de

los propios conocimientos sobre las demás, se conozcan a sí mismas. Por ende, el diálogo implica una reflexión crítica que se dirige a la relativización de las tradiciones, tanto propias como ajenas.

Dado que el diálogo intercultural es una de las principales acciones de humanización del ser, ello supone implicancias con lo histórico y lo contextual; es decir, con la configuración del ser histórico y del ser "situado". Así, con respecto a lo histórico, el diálogo intercultural implica confrontar la historia universal con las historias locales, a partir del intercambio de historias.

El ser histórico se abre al diálogo desde tres puntos: Uno, desde los intercambios entre la tradición "reconocida" y la recuperación de las "tradiciones reprimidas", que se traduce en recuperación de las raíces. Dos, desde los intercambios de la tradición "propia" y las tradiciones provenientes de otras culturas. Tres, en el diálogo cabe indicar que también supone la confrontación con el proceso de asimilación que lleva al ser a considerar como propia la cultura global. En síntesis, el ser histórico en diálogo supone un estar siendo en el cruce de relaciones de las tradiciones y sus respectivas tensiones.

Por otra parte, con respecto a lo contextual, el diálogo intercultural supone confrontar lo universal con la universalización de la pluralidad cultural a partir de la relativización. El ser situado entra en diálogo desde la frontera "encarnada" y la frontera "experienciada en comunidad" como referente identitario, cuyos rasgos distintivos son la hermandad, la solidaridad, entre otros. Igualmente, la experiencia de frontera en el diálogo pasa por un proceso de relativización de la tradición propia y ajena, esta última al valorarse como proveniente de otras culturas.

Desde esta mirada la antropología del hombre tiene sentido de trascendentalidad ya que supone "experiencia y conciencia de la alteridad como(...) compañía y co-presencia(...)" (Fornet-Betancourt: 2014, p. 53). Se infiere de ello que el nuevo giro antropológico trae consigo una mirada del hombre en comunidad, del hombre en libertad, como condición para la transformación orientada hacia el cambio social en clave de pluralidad cultural.

DES-TRADICIONALIZACIÓN Y FRONTERIZACIÓN. POR PEDAGOGÍAS DESDE LAS MÁRGENES

Se aboga por una mirada comprensiva alrededor de la interculturalidad desde una perspectiva antropológica para pensar en las otras pedagogías: Pedagogías desde las márgenes en América Latina[2], lo que supone el planteamiento de una ruptura epistemológica. Ruptura que cuestiona y lleva a tomar conciencia de los territorios, prácticas, actores y sabidurías que subyacen en pueblos y comunidades que han luchado, resistido e insistido en otras formas de educación.

Para hablar de las pedagogías desde las márgenes en América Latina, me afinco en las reflexiones del giro antropológico y del giro epistémico que se vienen haciendo las cuales están interconectadas. El primero busca revertir las condiciones en las que ha estado el ser humano, condición que lo reduce e instrumentaliza a un propósito mercantil y capitalista, que, si bien busca la relación con el/lo otro, pretende la apropiación del sujeto a las esferas globales. Sin embargo, cuando se habla del giro antropológico, se propone trascender, revertir las condiciones de posibilidad para que el ser humano deje de ser pasivo en tanto se apropie y busque la participación y el compartir con el otro y con los otros. El segundo, recogiendo la postura de la antropología capitalista, ve al hombre como objeto que consume, mas no dice, ni crea pensamiento; sus experiencias y realidades no son susceptibles de generar epistemes, es la cosa que carece de cientificidad, de ahí el absolutismo y la postura epistemológica que implanta una matriz de verdad frente a la ciencia y al conocimiento occidentalizado. El proponer un giro epistémico supone alterar los escenarios instituidos del

[2] Pedagogías de las márgenes en tanto se construyen no desde los regímenes políticos insertos en un marco capitalista, sino desde las bases de las sociedades en movimiento. Desde allí se piensa en la esencia del sujeto, los saberes, prácticas situadas que han posibilitado un desprendimiento, un desheredar colonial. Estas otras pedagogías están a la base de una identidad, de una tradición que vincula las prácticas sociales e históricas de los pueblos de América Latina. (Saldaña, R, 2021)

conocimiento y dar apertura a las sabidurías emergentes suscitadas a la luz de las realidades, las culturas, las tradiciones en Latinoamérica.

Los giros se dan en la medida en que se establece una tensión relacional entre la des-tradicionalización y la fronterización en la cual se encuentra el ser humano mediado por la historia y el contexto, obedeciendo esto a una tradición y frontera cuyos rasgos se representan en un espacio-tiempo, siendo ellas condiciones fronterizas (Fornet-Betancourt, 2012).

La historia y el contexto reclaman una transformación de las pedagogías en América Latina, pedagogías que se mueven-emergen gracias a la des-tradicionalización, es decir, al diálogo entre las tradiciones dominantes con las tradiciones encubiertas, consintiendo reconfigurar otros campos de relación suscitados a partir del diálogo; partiendo del hecho de que la cultura está en vínculo con las tradiciones en tanto su acontecimiento se demarca en esta, lo que implica la constitución de tradiciones, de ahí que el nacimiento de la cultura se dé sobre la base de la experiencia compartida, invitando a re-nombrar, ver las pluralidades de las culturas mismas, asunto que es posible gracias a la presencia de la interculturalidad (Fornet-Betancourt, 2012).

Cada cultura tiene límites en las tradiciones que va reconociendo y apropiando, pues una tradición no se construye momentáneamente, es el resultado de luchas, visiones, resistencias, heredades, que van orientando la vida cultural de una comunidad con sus ritmos propios y ajenos. Es desde este lugar que los movimientos sociales dan lugar a otras pedagogías que se tejen, se reconfiguran, van marcando nuevos ritmos de tiempo-espacio, historia-contexto en la vida de los sujetos; se habla de pedagogías que se piensan en contexto, en las márgenes, en trasegares y organizaciones que han reclamado una interculturalidad, lo cual lleva a superar, en palabras de Fornet-Betancourt (2012), "la crítica de la reducción dogmática de las culturas a sus tradiciones" (p. 12).

Dar lugar a la des-tradicionalización para que subyazca ritmos pedagógicos propios en dichos entornos, es demostrar la apertura de la relación histórica con la creación de tradiciones, así como permitir la fronterización. Puesto que América Latina, otrora, ha estado en constantes fronteras, fronteras culturales, económicas, políticas, religiosas, epistemológicas, las cuales no se pueden obviar, máxime si el mismo ser humano es frontera. Cuando se toman las fronteras para hablar de las pedagogías desde las márgenes, no se pretende pasar a la des-fronterización porque caería en la globalización, igualdad, homogeneidad en la que ha estado América Latina, sino que se centra la mirada en el contexto y en la historia como posibilidades de transformaciones interculturales que reclaman una legitimidad de la frontera.

"(...) que proyecta otros modos interculturales en donde se comparte el mundo, la historia con otros sin dejar de ser memoria" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 70); de ahí que la frontera amplíe y se lance, no se desconozca o se niegue.

"La historia de la humanidad, es una historia de fronteras. El ser humano necesita las fronteras para poder intervenir en la historia(...) Las fronteras son condición para que la historia conozca fines y límites en su curso" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 72); tanto la des-tradicionalización como la fronterización marcan un tiempo y un espacio de vida en las comunidades. Contextos e historias en los cuales se han resistido, combatido y propuesto nuevas maneras de trabajar no tan solo la tierra, o las autonomías, o quizás los derechos sociales públicos, sino también las pedagogías que nacen de estas tensiones emergentes entre Estado y sociedad en movimiento.

Tensiones que devienen de una defensa de identidad, de un territorio que lucha en contra de las asimetrías. De ahí que las fronteras desde las cuales se miran los nuevos ritmos pedagógicos propios en América Latina, se presenten desde el rostro de las comunidades latinoamericanas las cuales dejan comprender a través de sus prácticas organizadas y sociales de lo educativo, pedagogías incluyentes, comunicables, compartidas, políticas, experienciadas, que nos recuerdan las contingencias, divergencias, singularidades y pluralidades del ser humano; es decir, dejan ver las pedagogías desde las márgenes de la sociedad en movimiento.

CONCLUSIONES

El acto de reconocerme y reconocer el otro como actor epistémico, político y cultural es fundamental en la construcción social y humana, así como el reconocer que en la cultura se entretejen apuestas de conversación entre mundos culturales, se comunica "lo propio y se participa en lo diverso", y esto diverso no es nada más que posibilidades de encuentros para tejer redes de diálogo, de miradas, de haceres alrededor de la historia, la tradición, la pluralidad que vislumbra historias. La cultura no se agota, se refunda en cada interacción, se renueva, se moviliza y alcanza nuevos ritmos.

En este sentido, para mirar la interculturalidad como posibilidad para las pedagogías en América Latina, desde una apuesta humana, se requiere pasar por un giro antropológico y un giro epistémico. El giro antropológico supone la renovación de lo humano del ser, que tiene lugar en su liberación, punto en el cual se hace evidente el carácter crítico de la pedagogía de las márgenes. En palabras de Fornet-Betancourt (2012), se trata de un ser humano “peregrino en busca de la perfección; y con la conciencia de que es su humanitas la que lo impulsa y orienta a la vez en esa búsqueda... buscar (desde sí mismo) lo mejor en su sí mismo y a dar lo mejor de sí mismo” (p. 101). Por tanto, un ser humano en continuo movimiento, desplazamiento desde el sí mismo hacia los otros y lo otro. El ser humano solo existe en la co-presencia amorosa y solidaria de sus congéneres, de aquí la estrecha interdependencia de la vida misma.

Por otra parte, el giro antropológico ocurre en simultáneo con el giro epistémico. En este el principal acontecimiento denota una movilidad del lugar del monólogo sumiso enceguecedor y enajenante al lugar de los diálogos diversos instituyentes y restituyentes. El giro epistémico da cuenta de la fronterización flexible, la frontera como encuentro/desencuentro. Según Fornet-Betancourt (2012),

> Ese ser humano que entendemos como un pertinaz “trabajador fronterizo” es un ser que vive su ser propio como una frontera y que es, si se permite la expresión, una “frontera viviente”. El ser humano, por muchas fronteras que pueda franquear, es, en sí mismo, una frontera; una frontera que puede desplazar o ensanchar, pero que nunca puede superar o dejar atrás totalmente, a no ser que se niegue a sí mismo… este ser humano determinado que traspasa fronteras encarna en última instancia su dignidad (p. 72).

En tal perspectiva, en el traspaso de la frontera emerge el lugar atribuido a la razón contextual e intercultural, como aquella capaz de trascender el reduccionismo a una sola realidad y de generar nuevas relaciones, al mismo tiempo que puede instituirse en zona de combate cuando las condiciones de asimetría y desigualdad así lo requieran. Dinámica que da cuenta de los procesos de la necesaria fronterización ante la desfronterización, de la estrategia global de dominación.

Dado lo anterior, el giro epistémico implica el arte de sopesar los procesos de fronterización/desfronterización en pro de la construcción de condiciones para el encuentro, siempre y cuando este sea cogenerador de la dignidad del ser humano en relación con los otros y lo otro.

BIBLIOGRAFÍA

FORNET-BETANCOURT, R. (1998). El pensamiento de José Martí. Estudio introductorio: Vida y líneas generales de su pensamiento. Aachen, Alemania. Obtenido de https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/marti/marti2.htm

FORNET-BETANCOURT, R. (2008). "Teoría y praxis de la filosofía intercultural", Siwô' Revista De Teología. 1 (1), Agosto, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional Costa Rica, pp. 9-42.

FORNET-BETANCOURT, R. (2012). Interculturalidad, crítica y liberación. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen, Concordia.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). Justicia, restitución, convivencia desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen, Aachen.

FREIRE, P. (1993). Pedagogía de la esperanza: un encuentro con la pedagogía del oprimido. Siglo XXI, Buenos Aires.

MARTÍ, J. (1977). Nuestra América. Ediciones Biblioteca, Ayacucho.

BIODATA

Reina SALDAÑA DUQUE: Dra. en Educación de la Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia. Docente Investigadora del Grupo de investigación Educación y desarrollo humano, Línea de investigación Pensamiento Pedagógico de la Universidad de San Buenaventura Cali. Campos sobre los que investigo: Pedagogía e Interculturalidad, Movimientos Sociales, Educación, entre otros. Publicaciones: Cap. Libro. Educación e Interculturalidad. En, Migración, interculturalidad educación: impactos y desafíos. España, 2019. Cap. Libro. Migración, interculturalidad y educación en el mundo contemporáneo. 2020 por editorial Bonaventuriana. Cap. Libro. Conjeturas en torno a las condiciones de posibilidad para una teoría pedagógica Latinoamericana: Una aproximación desde la pregunta ¿existe una filosofía latinoamericana? - REDIPE. Editorial Bonaventuriana Cali. 2018, entre otras.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110541
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Raúl Fornet-Betancourt. Apuntes sobre la espiritualidad de su filosofar-teologizar

Raul Fornet-Betancourt. Notes on the spirituality of his philosophizing-theologizing

Carlos María PAGANO FERNÁNDEZ
carmapagano@yahoo.com.ar

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.7110541

RESUMEN

El presente artículo está escrito a partir de la formación religiosa-teológica del autor, que le permite converger y vivir la unidad de la filosofía con la teología. Busca ir más allá de ellas, por una dinámica de escisión entre ambas, enlazándola con la obra de filósofo Fornet-Betancourt. Esta reflexión busca mantenerse al margen de un tratamiento de tipo “objetivo”, ya que, de acuerdo con el filósofo mencionado, este tiende a estrechar el proceso participativo con la realidad llamado co-nocimiento mediante precisiones y delimitaciones prácticas a sus fines de dominio del llamado “objeto”.

Palabras clave: teología; filosofía; interculturalidad.

ABSTRACT

This article is written from the author's religious-theological formation, which allows him to converge and live the unity of philosophy with theology. It seeks to go beyond them, through a dynamic of division between the two, linking it with the work of the philosopher Fornet-Betancourt. This reflection seeks to stay away from an "objective" type of treatment, since, according to the aforementioned philosopher, this tends to narrow the participatory process with reality called co-knowledge by means of precisions and practical delimitations for the purpose of mastering the so-called "object".

Keywords: theology; philosophy, interculturality.

Recibido: 16-04-2022 ● Aceptado: 15-08-2022



INTRODUCCIÓN

> "Al comienzo no hay cuestiones formales sino congojas existenciales que reclaman sustento para la vida. La reflexión que pueda emerger de ahí no puede, por tanto, tener como meta ser un arte de pensamiento formal, sino que, por el contrario, debe buscar ser literalmente *sustancia*, esto es, sustentante de la vida" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 91)

> "Estas inquietudes últimas no entienden de fronteras porque, como inquietudes por la enteridad y lo perdurable, sobrepasan todo límite humano. Si son fieles a ellas la filosofía y la teología no pueden menos que revisar las fronteras que las separan" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 93)

Celebrar la vida del amigo, celebrar la vida del compañero de tantos caminantes en pos de la humanización del mundo, de caminantes que se nutren, que nos nutrimos de su pródiga siembra filosófica, celebrar la vida de quien me atreví llamar "apóstol de la revolución intercultural filosófico-teológica", celebrar la vida de Raúl Fornet-Betancourt, además del grato sabor de participar en dicha celebración y, precisamente por ello, supone adentrarse en algunas raíces de un itinerario que trasciende encorcetadas formalidades y clasificaciones, disciplinadas por el parcelado y hegemónico rigorismo erudito vigente. Con-celebrar la vida con quienes se encuentran, mejor dicho, con quienes nos encontramos *conjurados* por la interpelación límpidamente existencial y de ponderada caladura contemplativa y liberadora de *nuestro* Raúl implica, desde dichas raíces, el intento de vislumbrar una pista de meditación que abra el horizonte donde la filosofía del maestro abreva la savia que da vida y sabor sapiencial humano a su práctica y a su ofrenda reflexivas.

Propongo, con pinceladas del pensamiento del mismo Raúl Fornet-Betancourt –imposible sin su palabra-, un ejercicio de dicha meditación, la cual acusa, por parte de nuestro autor, la pudorosa y leal "puesta sobre la mesa" explícita de una honda y fecunda espiritualidad, testimoniada sin ambages ni astucias de buen tono.

Expresé en otra conmemoración de Raúl que el espíritu que vivifica la obra (que la renueva permanentemente desde la sintonía con su interna textura y con la textura de las circunstancias que apelan nuestro compromiso y nuestra solicitud), podría simbolizarse en la cordialidad participante o en el compartir cordial del discernimiento que la compleja trama humana y social requiere del filosofar, para iluminar rumbos prácticos de alternativas al malestar o crisis que la afecta de raíz. Ese símbolo aglutinante de la obra-vida que celebramos recibe el nombre, caro a Raúl, de *concordia*. Las diversas maneras de confluir en fraternidad que alienta esta obra, al igual que su personal presencia, abrazan a las llamadas disciplinas diferentes de filosofía y teología en un conciliarlas desde sus principios basales, y desde la vocación operativa de sus génesis.

Quisiera formular ahora esta hipótesis a modo de apuntes, pues se trata de un esbozo que perfilamos con muy pocos trazos seleccionados, ofrecidos por nuestro autor, de entre los tantos que nos parecen señeros de su posición. Creo conveniente precisar que esta selección lejos está de pretensión de suficiente o concluyente, pues la envergadura de la obra de Raúl requiere una investigación de largo aliento para visualizar el horizonte de riqueza que representa la espiritualidad de su filosofar-teologizar. Es decir, toda la obra irradia su exuberante espiritualidad, y la expresa mediante lo vasto de su diálogo filosófico-teológico con las historias del pensamiento, particularmente de aquellas tradiciones filosófico-teológicas con las que hubo de tratar y trata, de modo ejemplar, en sus circunstancias biográficas.

Habida cuenta de que mi propuesta es esbozada en Salta, Argentina, y de que en esta ha explicitado Fornet-Betancourt sus sospechas acerca de la canónica distinción entre las *disciplinas* conocidas por su encasillado, respectivamente, como *filosofía,* por un lado, y como *teología*, por otro, referiré principalmente su exposición en esta ciudad al inaugurar el *I Seminario Internacional de Filosofía y Teología*, y que Raúl titulara, precisamente, *Filosofía y teología. Apuntes para una revisión intercultural de una distinción dudo*sa (Fornet-Betancourt, 2016, p. 77-94).

Previamente a ello, creo necesario aludir, en breve, a mi elección del tema. Ésta podría explicarse con lo anotado hasta acá. Sin embargo, hay una dimensión personal que me permite considerar central este tema a la hora de asumir con cabalidad los desafíos de la obra de Fornet-Betancourt, lo que implica, también, central para la intelección de la misma.

Circunstancias y opciones del camino han abierto el acceso al pensar filosófico desde experiencias que, originadas en una formación religioso-teológica en lo cristiano, me posibilitaron converger y vivir la fundamental unidad del filosofar con la teología. Por esa razón, procedo de una suerte de sintonía previa para acceder al tema *espiritualidad* según lo trata RFB, si es que puede ser llamado meramente "tema".

Las condiciones del contexto del que soy deudor y que no es el caso detallar, también me franquearon procesos cognoscitivos con márgenes suficientes de independencia frente a la institucionalización compartimentada del filosofar-teologizar. No se trata de despachar en bloque las instituciones de filosofía y de teología como negativas. Lejos me encuentro de ello. Antes bien, busco insistir, más allá de ellas y, también como invitación a cada una de ellas, a enjuiciar –posible sólo con ánimo intercultural- en qué medida, por una dinámica ya canonizada de "escisión" entre ambas, cierran la matriz genética y finalidad común medulares de teología y filosofía, justamente.

Por ello, y como una derivación inevitable, se me manifiesta necesario aclarar también que mi meditación se sitúa allende un tratamiento de tipo académico, "objetivo" y con la suficiente frialdad con la que tal requisito científico tiende a estrechar el proceso participativo con la realidad llamado co-nocimiento (Fornet-Betancourt, 2017, p. 125-137), mediante precisiones y delimitaciones prácticas a sus fines de dominio del llamado "objeto".

Invito *concordialmente* a participar y sopesar la segunda referencia de arriba mencionada en forma completa, pues allí Raúl se extiende, en diálogo con Lorena González Fuentes, incentivado por la cual fluye su reflexión convivencial acerca del conocimiento como con-nacer junt@s, *conjurad@s,* a la realidad y acerca de la reducción cientista-monocultural del término *epistemología*. Más que ello: se percibe en la entrevista la fluencia y dinámica, es decir, el espíritu y la espiritualidad-en-comunidad, para despejar, para "hacerle cancha" a la fundamental cuestión del conocer.

Ya había observado que "el hombre no busca el conocimiento por el conocimiento, sino que su inquietud por conocer responde a la inquietud de "saber" si su estar en la vida es promesa confiable de ser-vida o es, por el contrario, un accidente deprovidenciado y destinado a la desaparición", por lo que también ve como función central del conocimiento "…saborear sentido y ser, por lo mismo, orientación de vida" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 97).

Esta perspectiva, a mi modo de ver, proviene de una exigencia para la que no alcanza una "objetividad subjetiva", si puedo decirlo con una paradoja. Me explico: no es el "sujeto" científico, académico –el término *subjetiva* de la paradoja - el que se ajusta a tales límites de definiciones y de delimitaciones "manejables" –el término *objetividad* de dicha paradoja; de lo que se trata, en mi caso y para esta meditación, es ni más ni menos que del trasfondo *espiritual* que inspira el filosofar-teologizar de Raúl Fornet Betancourt. Con decir espiritual, digo, como ya lo advertí en homenajes anteriores, *misterial*, es decir -reitero-, que desborda toda posibilidad de "manejo" de laboratorio de la realidad a la que intento adentrarme y de la cual busco participar.

De ese modo, intento entrar en un agradecido diálogo con el autor mediante aquellos pocos lugares seleccionados, y que me parecen, reitero, indicativos, para orientarnos acá. Por lo que queda claro y nuevamente subrayado que no puede ser trabajada la totalidad de los pasajes de su obra que se refieren al tema. En lo que toca a dichos lugares elegidos para este aporte, debo consignar, por dificultades para conseguirlo, la falta del libro de Raúl sobre la melancolía humana, editado en Aachen en 2019 (Fornet-Betancourt, 2019), "arduo trabajo que… aparece como una voz solitaria en medio de una feria de las vanidades", que consiste en "un llamado a la renovación de la esperanza de la *humanidad* en lo humano", y en el cual "la melancolía se entiende… como lo que sostiene el deseo de perfección de los seres humanos" (Villanueva, 2020, p. 117-119). Por lo dicho, acentúo el carácter inicial de este esbozo.

Una última precisión sobre el tema. La central duda sobre la escisión o diferenciación académica entre filosofía y teología y su dinámica en Raúl Fornet-Betancourt, que lo encamina hacia un ejercicio común por el pensar, se torna prioritariamente realizable desde la raíz y con la savia de una espiritualidad que las *concuerda* sin mezcolanza. Por ello y para meditarlo, este inicio consiste en una referencia al "concepto" de espiritualidad, particularmente en lo filosófico, según veremos y por lo que explico. Como dije, me apoyo en los selectos lugares en que los cuales la espiritualidad de la obra del autor incide, para meditar brevemente por la apertura de los linderos entre las dos disciplinas, que las "distingue" y separa.

DESARROLLO

"Espiritualidad", ¿tabú filosófico?

La obra de Raúl Fornet-Betancourt no sólo se puede ver en la profundidad del espíritu que la anima y hace posible, sino también, y por eso mismo, es singular testimonio de libertad frente a usos naturalizados de la tradición académica que la recluyen, para la cual se debe siempre mantener las "formas". Un ejemplo de esa crítica y fundada independencia de nuestro autor lo constituye, para el caso del término *espiritualidad*, su re-posición frontal, categórica, como dimensión desde la cual la filosofía debe ejercer su servicio crítico, y hasta, de hecho, lo ejerce. Así, saca el velo de una presencia inherente a lo humano y todo su quehacer y qué decir, inherente por ello a la filosofía, inherente a la teología.

Si bien en la llamada historia de la filosofía, el término *espiritualidad* no fue desconocido, sin embargo, en homenaje y casi por sumisión a razones de pureza de una "razón pura", se ha tornado en inexistente, cuando al interior de los disciplinados "límites" de la filosofía se trata. Así, para poner dos ejemplos enciclopédicos, el Diccionario Histórico de Filosofía, que presenta una entrada especial con el concepto *espiritualidad*, destaca, para el ámbito euro-occidental, su uso filosófico desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, para luego ser empleado en el XX casi exclusivamente en teología (Solignat, 2015). La segunda muestra de que "espiritualidad" ha ido perdiendo espacio filosófico por la compartimentación académica entre filosofía y teología, puede ser ejemplificada en el léxico de José Ferrater Mora, que no presenta entrada alguna para el término, ni lo usa significativamente en los que se relacionan, como *espíritu* o *espiritualismo* (Ferrater, 1969).

Quiero de ese modo destacar la reposición que menciono, por dos razones. Primero, porque Raúl Fornet-Betancourt no teme desconocer fronteras, por entenderlas trazadas con artificialidad, vadeándolas sin someterse a requisitorias limítrofes, y haciendo a éstas cuestionables. Ello, sin embargo, no significa para nada un simple diluir indiferenciado de "competencias", como se ve, en general, en la marcha de su pensamiento. Segundo, y me parece esto decisivo para mi propósito, porque dicha recuperación del término *espiritualidad* en la mesa filosófica, es precisamente la clave que nos permite un adentrarnos sin extravíos al robusto aporte de su pensamiento de modo *con-cordial*. Se comprenderá entonces, porqué acá acentúo aquella clave interpretativa ineludible –*concordia*- de la vida que celebro y celebramos, con el servicio humano plasmado en su dilatada obra, la que incluye sus incansables y tan variadas convocatorias y presencias, todas, permanente e indefectiblemente, *con-viviales* (Fornet-Betancourt, 2016, p. 104).

Habida cuenta de lo anterior, Raúl repone *espiritualidad* en filosofía desde la actitud que llama simbólico metafóricamente *encorazonar* (Fornet-Betancourt, 2016, p. 93), como concluía en Salta, con la necesaria aclaración de la condicionante renuncia, nada sencilla, de las arraigadas costumbres de la "dictadura de lo visible" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 105) que pueden impregnar, cada una a su modo, tanto a la filosofía como a la teología, es decir, "la objetividad y la precisión de la razón analítica pura", que propongo traducir con el término *des-corazonadas*.

Filosóficamente, tal *encorazonar*, para adentrarse, como expresa Raúl, a "la hondura inquieta de la existencia humana" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 94), es claro que no puede recluirse como mera categoría empírico-comprobable; y por más que, suponiendo real o no este último "plano", ascienda a lo "racional", tampoco allí se agota o se toma el peso de su cualidad. Si no es así, es de preguntarse qué fontana le confiere

"realidad" a tal *encorazonar*, visto y expresado como lugar libre de encuentro, a las respectivas conversiones del filosofar y teologizar, que retome la autenticidad vital de una filosofía comprometida principalmente con el drama de los oprimidos, y de una teología que, con radicalidad y según el *Espíritu*, se vive desde el discipulado de Jesús (Fornet-Betancourt, 2016, p. 91).

Raúl propone pasos para autenticarlo, que nos van abriendo la respuesta explicativa del *encorazonar* y la atmósfera que lo condiciona: silencio de escucha, desde lo hondo, al gemido de parto del corazón, decisión de jugarse para "caminar juntos" hacia la vida plena que palpita, particularmente, en pueblos martirizados y personas agraviadas, y admisión de que el principio que anima a ambas –filosofía y teología- no es otro que "congojas existenciales que reclaman *sustento* para la vida" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 91).

Transcribo esos momentos que destaca el autor, porque en cada uno de ellos se puede percibir que pertenecen a una dimensión y una atmósfera no asible ni tampoco racionalizable según una rigurosidad simplista o de mecánica lógica. La misma no reconoce determinaciones ni manipulaciones, menos reducciones a metodologías o normativas científicas que se *entrañan* en ambas disciplinas, pero que, por ceñirse a las mismas, las *extrañan* de ésos, sus momentos originantes.

Lo dicho no le implica negar, ni teóricamente ni en su práctica del pensamiento, la exigencia de rigurosidad y de investigaciones arduas y hasta exhaustivas. Todo lo contrario. En espíritu agradecido, y creo interpretar a quienes hayamos leído algo de su obra o dialogado con él, debo decir que Raúl descuella en ambos aspectos; por eso es explicable su libertad ante las estrecheces académicas, pues, lo es con ejemplar –y exigente- sustento.

De lo que se trata, entonces, es de liberarlas de su disciplinamiento como "distintas", lo cual también resulta una exigencia, fruto del hálito vital o ambientación existencial condicionante que se denomina *espiritualidad*. Entonces aparece, en nuestro limitado uso metafórico del lenguaje, su traducción a la práctica del pensar, con mordiente en la proyección de dicha práctica, es decir, su incidencia en la conformación del mundo.

Me explico. Propone Raúl que el conocimiento de tal ambientación existencial condicionante y vitalizadora del filosofar-teologizar llamada espiritualidad configure un lugar de primordial discernimiento no sólo de teorías o interpretaciones (hermenéuticas) sea de la historia de la filosofía o de la teología, sino principalmente de las opciones de construir el mundo cotidiano, el mundo de la vida, el mundo de la economía, el mundo de la política, el mundo de la religión, toda la práctica humana de vivir. Cada práctica, sea de pensamiento filosófico o teológico, sea de conformar las dimensiones de la vida, cada diseño del mundo, desde el poder más amplio hasta el poder de la libertad pequeña para trazar la vida de un grupo o de un individuo, encarna una espiritualidad. Filosofar-teologizar son expresiones de una espiritualidad, pero también vivir, producir, consumir, liquidar la tierra desertificando sus bienes comunes, patentizan (otra) espiritualidad.

A partir de la incómoda *incidencia* de Raúl al reponer *espiritualidad* en el filosofar-teologizar, se va manifestando el *de-velar* espiritualidades: o se vive un vivir –incluidas las obras del pensamiento, del arte, de la religión, de la política, etc.- cuya espiritualidad apunta a la infinitud, o a la *mala infinitud*, destaca Raúl al reconocer, recientemente, la incidencia de Franz Hinkelammert, citándolo en recuerdo de Hegel (Fornet-Betancourt, 2016, p. 17). También recuerda Raúl a Ignacio Ellacuría, al meditar y *cargar* filosófica-teológicamente con el *mal común* como sello ínsito de nuestra cultura civilizatoria moderna, industrial, capitalista, ecogenocida (Fornet-Betancourt, 2016, p. 98). Desde la problematización de sus profundas génesis (espirituales), abre la puerta de salida mediante el proyecto abierto, no determinable y difícil, del compromiso alternativo intercultural.

Lo anterior me conduce a preguntarme si la tarea filosófico-teológica no consiste, en sus primeros niveles de fundamentación o de fundamentaciones, en poner sobre el tapete la trama tejida *por* la espiritualidad subyacente y *desde* tal espiritualidad, haciendo pie en el discernimiento de la espiritualidad que entrama la propia reflexión, pero también en la espiritualidad subyacente en cada "objeto" o "tema" de su despliegue en la *práctica* de la vida. Es decir, todo contexto humano, también, desde luego toda filosofía-teología, está

impregnado de una espiritualidad. Raúl concluye su aporte de 2015 en Salta con lo dicho arriba: desde las honduras del *encorazonar* filosofía y teología en los compromisos por la transformación del mundo, con naturalidad, se abre ese compromiso exigido como interculturalidad.

Raúl no repone *espiritualidad* en filosofía por petulancia de originalidad, menos por evasión intimista o por cobijo individualista ante la realidad conflictiva, según él mismo se explica. Lo hace por algo muy distinto. En primer lugar, como dije, lo hace por adentrarse entre los intercomunicados fundamentos del filosofar y del teologizar, desde y hacia el propósito de entrega reflexiva, con el fin de alertar y cuestionar la reducción positivista y cosificante de las relaciones de la vida, pero con una "concurrencia" "intercultural e interreligiosa de las tradiciones de la espiritualidad crítica que se ofrecen como asiento de la libertad en el hombre" y desde allí y con esa ilustración crítica, revisar el "horizonte del saber hegemónico y de sus consecuencias para la práctica de la justicia y la libertad" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 98).

Según esta caracterización de espiritualidad, me es dable imaginar, por ejemplo, que la misma impregna y hasta, en casos, por poner un ejemplo, desborda el *pathos* de una persona atea, pero que se juegue en la defensa de los DDHH, de los Derechos de la Naturaleza o de los Derechos de las Culturas, en cuanto su compromiso irradie práctica liberadora de la dignidad completa de la persona, con proyección de "revertir el curso dominante de la historia" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 103). Tal la "definición" de espiritualidad, que más bien debería decirse su *ubicación* en el panorama de la obra de Fornet-Betancourt.

Desde luego entiendo que también este sentido y principio de la espiritualidad puede iluminar lo radical de un conocer, un pensar, un actuar y todo lo relacionado con lo humano y su entorno, cuyas consecuencias se dirijan a contrapelo de la plenitud humana, según dicta el dictatorial poder de la inmediatez y la reducción contable, según dicta un espíritu empequeñecido y que empequeñece, que reduce los horizontes infinitos de la vida y la vocación humana, un espíritu, pues, que genera aquel *mal vivir*. A ésa se podría llamar *mala espiritualidad*. También y parafraseando a Rodolfo Kusch[1], se podría hablar de una *espiritualidad infantil* que oculta los temores a perder el buen tono racional, guareciéndose precisamente en los ajustes racionales para la clausura de "lo último" (1977, p. 235).

CONCLUSIÓN

Raúl Fornet-Betancourt, como natural maduración del ahondamiento sapiencial filosófico-teológico de su existencia, delinea el camino de la filosofía y la teología cuando afirma que deben "confrontar el tiempo de las sociedades en que están con la pregunta de si es un tiempo que tiene tiempo para ocuparse de lo último" (Fornet-Betancourt, 2016, p. 78). Esta extensión de miras por intensidad del filosofar-teologizar *hacia* las ultimidades, porque procede con fidelidad *desde* dichas ultimidades, que lo originan y a la vez le confieren su definitivo sentido, en el ámbito de su encorazonada espiritualidad, convierte en enjuiciamiento fundamental civilizatorio, humano, social, personal según "si su *estar en la vida* es promesa confiable de ser-vida o es, por el contrario, un accidente desprovidenciado y destinado a la desaparición" (Fornet-Betanncourt, 2016, p. 80).

Enjuiciar y confrontar el propio tiempo puede ser mal visto, especialmente por aquellos a quienes duramente llamaba Juan Ramón Sepich, en 1945, los "mercachifles de la filosofía" que "han encanallado la vocación y la vida con su fraudulenta conducta" al clausurar lo Absoluto a la filosofía (Sepich, 1946, p. 115). De ahí que nuestro autor acentúa una actitud específica del pensar metafísico, del pensar filosófico-teológico que sabe con sabiduría la dimensión de *espiritualidad* que se juega en el piso y en los cimientos de las decisiones chicas y grandes de la economía, de la política, de la sociedad, de la religión y de la persona en su cotidiano vivir. Tal acentuación la subraya con énfasis, como *intransigencia*, es decir, nunca transar, de ningún modo, con la reducción antropológica del pensar y del vivir, cualquiera sea el lugar que se cuestione.

---

[1] Diagnosticaba "seminalidad infantil" a la "transferencia salvacionista al progreso" con su "miedo inmaduro" resguardado con "las más *racionales* de las afirmaciones".

Finalmente, quiero observar que, también en Salta, en teología, se ha expresado que puede encontrarse cierto déficit de explicitación de la *espiritualidad*. Un filósofo-teólogo cristiano, obispo católico, ha objetado tal déficit al preguntarse si no se encuentra muy raramente en los caminos del hacer teológico ese "capítulo", y al cifrarlo como el proyecto recreacional del hombre según las dimensiones de Dios, quicio cultural desde su fe en un Dios encarnado. Según ese quicio, también cabe que se auto enjuicie la teología (Lira, 2009, p. 133).

Con una palabra grata a Raúl queremos cerrar estos apuntes: *provocación*. En efecto, es la fuerza de las advertencias que derivan de exigir la reposición de *espiritualidad* en el pensar. Desde esa fuerza aparece el diálogo intercultural, centro de su no transigencia. Pero, lo reitera y lo acentuamos: no lo hace para la inflación de una escuela o corriente, menos para la del nombre de una pensadora, de un pensador, sino porque la humanidad, para irse acercando a su propia imagen, debe reconocerla viva en la diversidad de saberes de la humanidad.

También en Salta, una fallecida mujer filósofa, combativa infaltable por los DDHH, poetizó la textura existencial comprometida del vivir y del pensar, que bien podemos tomar prestada en la jubilar gratitud para con Raúl Fornét-Betancourt, que así encarna con la solera de su pensamiento filosófico-teológico, con la fuerza de su espiritualidad:

"Sin embargo seguimos anclados en la vida
Donde echamos raíces tercamente
Mientras la muerte silba sus más crueles canciones
Con su cara de hambre de odio de injusticia
Y algunos como yo hunden sus alas en la tierra
No para dejar de volar sino para soñar mejor"

(Leonardi, 2011, p. 59)

BIBLIOGRAFÍA

FERRATER, J. (1969). *Diccionario de Filosofía*. Tomo I, Buenos Aires.

FORNET-BETANCOURT, R. (2016). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. Mainz in Aachen, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Mainz in Aachen, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2019). *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías*. Verlag Mainz, Aachen.

KUSCH, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Hacette, Buenos Aires.

LEONARDO, T. (2011). "Vendrán días", En *Incesante memoria*, *3ª. ed.*, Salta.

LIRA, P. (2009). "Homilía: La espiritualidad del teólogo", en *Medina, F.; Pagano, P.; Tapia, O.; Trejo, M., (eds.), Encuentros de teólogos y teólogas del NOA*, Salta. p. 133-143.

SEPICH, J.R. (1946). *La actitud del filósofo*. CCC, Buenos Aires.

SOLIGNAC, A. (1995). "Spiritualität", en *Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried, Historisches Wörterbuch der Philosophie. Tomo VII*, Darmstadt, Tomo 9, cols. 1415-1422.

VILLANUEVA, J. (2020). "Reseña: Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías", *Revista Guillermo de Ockham*, 18(1), Universidad del Zulia, Cali, pp. 117-119. Doi: https://doi.org/10.21500/22563202.4767

BIODATA

Carlos María PAGANO FERNÁNDEZ: Nacido en Salta, Argentina, en 1953. Graduado como *Profesor en Filosofía para la Enseñanza Media y Terciaria*, Universidad Nacional de Salta, 1978; en la misma universidad, de *Licenciado en Filosofía*, en 1982. Con una tesis sobre la obra de Rodolfo Kusch, se graduó como *Doktor der Philosophie* (doctor en filosofía), en la Rheinisch-Weatfälische Technische Hochschule Aachen, Alemania, en 1.999, año y ciudad en que publicó dicha tesis. Fue docente tanto en instituciones de nivel secundario como de nivel superior no universitario en Salta. También ejerció la docencia universitaria como profesor adjunto en la Universidad Católica de Salta y la Universidad Nacional de Salta, hasta su jubilación en 2019. Participa de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural y ha participado de algunas ediciones de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural y otros seminarios internacionales y nacionales. Miembro fundador y actual coordinador del *Instituto Orco Huasi, Investigaciones Interculturales*, entidad no inscripta. Es miembro del Consejo ICALA Salta-NOA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano). Fue miembro del Tribunal del Juicio Ético Popular a empresas transnacionales extractivistas que operan en Argentina (2011) y se comprometió en participaciones políticas y ambientales. Fue autor de artículos en diversas obras compartidas, en su país y el extranjero.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo





DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Alcira B. BONILLA
Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina
alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Carlos Guillermo VIAÑA RUBIO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur, Perú
cvianar@unmsm.edu.pe

Carlos María PAGANO FERNÁNDEZ
carmapagano@yahoo.com.ar

Elaine PADILLA
University of La Verne, in La Verne, California. Estados Unidos.
elaine.padilla@gmail.com

Fidel TUBINO
Pontificia Universidad Católica Del Perú, Perú
ftubino@pucp.edu.pe

Hans SCHELKSHORN
Universidad de Viena, Austria
johann.schelkshorn@univie.ac.at

Jaime Javier VILLANUEVA BARRETO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur, Perú
jvillanuevab_ac@unmsm.edu.pe

José Mario MÉNDEZ MENDEZ
Universidad Nacional, Costa Rica
jose.mendez.mendez@una.cr

José SANTOS
IDEA/USACH, Chile
jose.santos@usach.cl

Josef ESTERMANN
Universidad de Lucerna (Suiza): emérito; Comundo
josefestermann@hotmail.com

Kattia Isabel CASTRO FLORES
Universidad Nacional, Costa Rica
kattia.castro.flores@una.cr

Lorena ZUCHEL LOVERA
Universidad Técnica Federico Santa María, Chile
lorena.zuchel@usm.cl

Magali MENDES DE MENEZES
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
magaliufrgs@gmail.com

Miguel POLO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Mpolos1@unmsm.edu.pe

Pablo GUADARRAMA
Universidad Católica de Colombia, Colombia
pabloguadarramag@gmail.com

Raúl FORNET-PONSE
raulfornetponse@gmx.de

Reina SALDAÑA DUQUE
Universidad San Buenaventura de Cali, Colombia
reinaduquesaldana@gmail.com

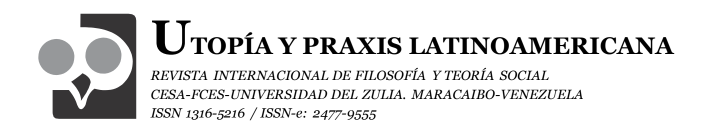
Ricardo SALAS ASTRAIN
Investigador del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos - NEII
Universidad Católica de Temuco, Temuco-Chile
rsalas@uct.cl

Stefano SANTASILIA
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México
stefano.santasilia@uaslp.mx

Vincent Gabriel FURTADO
Kripalaya Institute of Philosophy, Mysore, India
vgf1225@gmail.com

Zulay C. DIAZ MONTIEL
Universidad del Zulia. Venezuela.
diazzulay@gmail.com




UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Directrices y normas de publicación para autores y autoras

Antes hacer sus envíos revise la cobertura temática de nuestra revista en las políticas editoriales que se encuentran en este enlace. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 150 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o "rtf") al correo utopraxislat@gmail.com.

SECCIONES DE LA REVISTA

--------------Aparición regular--------------

Estudios

Es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos

Es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.



Notas y debates de Actualidad

Es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas

Es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección "Librarius".



Ensayos

Es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas

Es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

FORMATO DE CITACIONES HEMERO-BIBLIOGRÁFICAS

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

- VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: I) libros y II) capítulos de libros, según el siguiente modelo

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

En tabla de referencias: publicaciones en páginas web

IMPORTANTE: Los libros y artículos digitales encontrados en la web se citan exactamente igual que las versiones impresas.

Publicaciones en páginas web

- Si se conocer autor: APELLIDO, primera letra del nombre, "Título", fecha de publicación si existe. URL

Normas jurídicas

En cita: (Número de la norma, país)

En tabla de referencias: Número de la norma. Entidad que la emite. País.

IMPORTANTE: Cuando realice su bibliografía (tabla de referencias) sepárela en dos grupos: 1) revistas científicas y 2) otros. Las primeras son exclusivamente publicaciones de revistas científicas, los segundos son todo otro tipo de referencias como libros, diarios, tesis, etc..

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

EVALUACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

PRESENTACIÓN Y DERECHOS DE LOS AUTORES Y COAUTORES

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado "Biodata" con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.

Puede descargar un archivo modelo para construir su artículo.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloES.docx


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Submission guidelines and rules for authors

Before making your submissions, check the thematic coverage of our journal in the editorial policies found in this LINK.. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTATION OF ORIGINAL PAPER

The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o "rtf") e-mail: utopraxislat@gmail.com.

JOURNAL SECTIONS

------------- Regular sections -------------

Estudios (Studies)

Exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Artículos (Papers)

Precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Notas y debates de Actualidad (Up-dated notes and debates)

This is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.

Reseñas bibliográficas (Bibliographical Reviews)

These are collaborative paper that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.



Ensayos (Essays)

Original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Entrevistas (Interviews)

These are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

FORMAT FOR BIBLIOGRAPHICAL QUOTATIONS

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below

- VAN DIJK, T. A. (2005). “Ideología y análisis del discurso”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). “El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica”, en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

In reference table: publications on website

> IMPORTANT: Books and digital articles found on the web are cited exactly the same as the printed versions.

Publications on website

- If the author is known: SURNAME, First letter of name, “Title”, date of publication if it exists. Url

Legal norms

Citation: (Legal norm number, country)

In reference table: Legal norm number. Entity that issues it. Country.

> IMPORTANT: When making your bibliography (table of references), separate it into two groups: 1) scientific journals and 2) others. The former are exclusively publications of scientific journals, the latter are all other types of references such as books, newspapers, theses, etc.

> NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

EVALUATION OF COLLABORATIVE EFFORTS

All studies, papers, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

PRESENTATION OF AND RIGHTS OF AUTHORS AND CO-AUTHORS

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.

You can download a model file to build your paper.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloEN.docx


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Directrices para evaluadores/as, árbitros

Realizarán el trabajo solicitado en los tiempos dispuestos para tal trabajo. Su revisión juzgará originalidad, aporte científico, manejo de las fuentes, uso correcto de los conceptos y teorías. Informarán prácticas poco éticas como plagios, conflictos de interés o intentos de publicación múltiple. Utilizarán un lenguaje respetuoso para comunicar sus observaciones y mantendrán toda la información trabajada en completa confidencialidad.

Mantendrán una postura crítica hacia su propio trabajo inhabilitándose en los casos en los que se consideren con experiencia o conocimientos insuficientes para proceder, y declinarán toda participación cuando esta pudiese generar conflictos de interés.

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es "un par" del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar, es decir, que se presume que ambos "dominan el tema", que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa "misión" que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Solo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

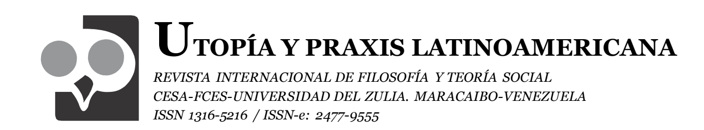
Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Guidelines for referees

They will carry out the work requested in the time available for such work. Their review will judge originality, scientific input, management of sources, correct use of concepts and theories. They will report unethical practices such as plagiarism, conflicts of interest or multiple publication attempts. They will use a respectful language to communicate their observations and keep all the information worked in complete confidentiality.

They will maintain a critical position towards their own work, disabling themselves in cases in which they are considered to have insufficient experience or knowledge to proceed, and will decline any participation when this could generate conflicts of interest.

It is assumed that the referee is "a pair" of the evaluated. This means that both develop in the context of a scientific culture that is familiar to them, that is to say, both are presumed to "dominate the subject", who know their trends and counter trends. This is of undeniable value when an arbitration responds according to the objectives on which it is based: sufficient neutrality and minimum subjectivity, as to make a conscientious judgment. The success of this "mission" will depend on this, which will undoubtedly benefit the publication.

In order to achieve the greatest possible objectivity in your evaluation, The specialists in charge of the evaluation should take with special consideration the following aspects that are stated (without impairing your freedom to evaluate).

It is about confirming the quality of the paper under consideration.

1. The theoretical level of scientific research

The conceptual and argumentative domain of the scientific research proposal will be considered. Especially, make evident in the paper presented pertinent theoretical contexts that allow locating the issue and its problems. This cancels the degree of speculation that the object of study may suffer.

2. The methodological level of scientific research

The methodological coherence of the work between the proposed problem and the logical structure of the research will be considered. Only a good methodological support can determine if there is sufficient coherence around the hypotheses, the objectives and the categories used. This nullifies any feature of asystematicity of the research.

3. Level of interpretation of scientific research

The interpretive degree of the research will be considered, especially in those of a social or humanistic nature. This cancels any discourse or descriptive analysis in the research and allows to show if the work presents a good reflective and critical level. In addition, scientific research should generate new postulates, proposals.

4. The bibliographic level of scientific research

Appropriate use of the bibliography will be considered. Which means that it must be as specialized as possible and current. References and/or citations must fit and respond to the argumentative structure of the research, without falling into contradictions or without meaning. This is one of the levels to prove the rigor of scientific research. The bibliographic source should not be underestimated.

5. The level of grammar

The appropriate use of language and clarity of expression will be considered, insofar as this is directly related to the communicative level that is due to the research. Syntactic inaccuracies, superfluous rhetoric, punctuation errors, cumbersome paragraphs, among other aspects, are elements that confuse the reader and can be synonymous with serious mistakes in written communication.

6. The level of objections and observations

The arguments that the referee has to partially or totally correct an article must be reasoned in writing, in order to proceed to its publication. This is very important, otherwise the author of the article cannot carry out the corrections requested by the referee. Your disagreements, if they are not within the bounds of scientific research, should not dominate the evaluation. If for any reason the referee considers that he is not in a position to give an impartial and objective opinion, he must communicate his resignation to proceed with his replacement.

7. The prompt response of the referee

It is convenient that the referee respects and duly complies, avoiding unnecessary delays, with the dates set for the evaluation. The opposite creates serious, and sometimes serious, problems in the journal's schedule. If the referee cannot meet the time limits determined for the evaluation, he must notify it immediately.

8. The correct submission of paper

The formality of the work will be considered according to the Publication Rules of the journal that appear at the end of it.



UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA.
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



We have built the “TOC checker” Tables of Contents preservation repository to prevent scams
TOC checker preserves a display of the table of contents sent exclusively by the editor of the journal.
Once the table of contents is delivered, it cannot be modified even by the publisher who provided it.

Benefit for authors

The preservation system allows authors to compare the original publication of a scientific journal and the version that is currently published on the journal's website.

The system is built to prevent scams.

It prevents authors from fraud and allows to verify that their paper has been published by the journal.

Benefit for journals

In cases of fraud attempts, it serves as a witness to the original publication (for example, in the case of the publication of fraudulent articles on dates after the original publication).

Allows a third party to safeguard the publication's testimony against allegations of malpractice.

It prevents bad editorial practices (it does not allow modifications after the date of deposit of the TOC).

Ante múltiples ataques a la seguridad de las revistas científicas digitales construimos el depósito de preservación de Tablas de Contenidos TOC checker.

El sistema preserva una visualización de la tabla de contenidos enviada exclusivamente por el editor de la revista.

Una vez entregada la tabla de contenidos no podrá ser modificada ni siquiera por el editor que la proporcionó.

Beneficio para los autores

El sistema de preservación permite a los autores comparar la publicación original de una revista científica y la versión que actualmente está publicada en el sitio web de la revista.

El sistema está orientado a evitar fraudes.

A los autores previene de fraudes y permite verificar que su paper ha sido publicado por la revista.

Beneficio para las revistas

Ante fraudes actúa como testigo de la publicación original (por ejemplo ante la publicación de papers fraudulentos en fechas posteriores a la publicación original).

Permite que un agente externo resguarde el testimonio de la publicación ante acusaciones de negligencia o prácticas inmorales.

Contribuye a no incurrir en malas prácticas editoriales (no permite hacer modificaciones posteriores a la fecha de depósito de la tabla de contenidos).

